T. XXXIV — N° 1 25 Février 1935

La Vie Intellectuelle

REVUE BIMENSUELLE

QUESTIONS RELIGIEUSES

CHRISTIANUS. *Urgence de la Vérité.*

H.-D. NOBLE, O.P. *Lacordaire et ses premières conférences à Notre-Dame.*

Un centenaire qu'il convient de célébrer. Car Lacordaire sut répondre aux angoisses de son temps. Et nous?

LOUIS DIMIER. *Pierre et César.*

« Quel dessein obstiné porte les gouvernements à s'ingérer de conduire les âmes? quelle rage ont les pouvoirs de chair de légiférer sur la foi?

PIERRE CRAS. *Lettres et essais de Pierre Dupouey.*

L'attachante et si pure figure de Pierre Dupouey revit, grâce à la réédition de ses œuvres. Ceux qui l'ont connu et aimé évoquent ici son souvenir.

DOCUMENTS

Pour un ordre catholique.

Esquisse d'un plan de travail, par J.-T. DELOS, O.P.

Le Conseil fédéral de l'A.C.J.F., par MARC SCHERER.

A travers les revues :

Les catholiques allemands continuent de se défendre.

Billet de Christianus

Urgence de la Vérité

Le 24 février 1835, le Père Lacordaire montait pour la première fois dans la chaire de Notre-Dame, inaugurant l'enseignement qui ne devait plus cesser dans la cathédrale de Paris.

On sait par quel cri sublime il saisit soudain ses auditeurs : « Assemblée, Assemblée, dites-moi, que me demandez-vous ? que voulez-vous de moi ? la vérité ? *Vous ne l'avez donc pas en vous, vous la cherchez donc, vous voulez la recevoir, vous êtes venus ici pour être enseignés. » Ce cri est encore celui qu'il faut faire entendre à notre siècle.*

Plus que jamais, nous avons besoin de la prédication de la vérité. Nous avons besoin que des âmes qui l'ont profondément méditée viennent nous répéter la parole de Jésus-Christ et nous faire comprendre son éternelle actualité, et le sens qu'elle prend en nos époques troublées.

Mais que l'on ne s'y trompe pas !

Parce que notre société humaine est toute désorientée, nous aurions tendance à voir seulement les conséquences temporelles de notre vérité chrétienne. Nous oublierions trop facilement la nécessité de connaître ce qu'elle est en elle-même, et ce qu'enseigne, pour chacun de nous, la Foi à laquelle nous devons adhérer. Non point ses conséquences sociales. Non point même les exigences de la christianisation du monde. Mais d'abord ce que c'est que d'être chrétien.

Si nous rêvons d'un ordre catholique, si nous avons bien saisi qu'il exige à la fois une cité temporelle au service du bien commun des personnes humaines et une action catholi-

que qui sanctifie les sociétés dans lesquelles nous sommes appelés à travailler, il faut que nous comprenions également que sa réalisation dépend au premier chef de la connaissance que nous aurons de notre foi.

D'abord parce que nous ne ferons l'ordre catholique que dans la mesure où nous serons groupés, et que l'union des cœurs humains est dépendante de l'union des intelligences. Nous ne pouvons vouloir ensemble un but commun, si nous ne sommes d'accord pour le juger nécessaire.

Plus profondément encore, parce que telle est l'essence même du christianisme. Ce qui fait la grandeur de l'époque que nous traversons, c'est que nous y voyons deux conceptions de l'homme s'affronter. Les uns croient que l'homme est avant tout une activité la plus haute de notre univers, et que sa mission est de s'affirmer en prenant possession de ce monde et en le transformant. Les autres — les chrétiens — pensent au contraire que la valeur de notre action dépend de la droiture de l'esprit dont elle procède, et que celle-ci se juge d'après la pureté de notre adhésion à la Vérité. Mais pour adhérer à la Vérité, il faut d'abord la connaître.

C'est dans cette connaissance que nous puisons une confiance qui nous distingue de tout autre : les autres comptent uniquement sur les forces humaines, mais nous, nous attendons, avant tout, le secours de la force divine que nous ne voyons pas, mais en laquelle nous croyons et nous espérons.

Il ne serait peut-être pas inutile de prendre plus pleinement conscience de l'ampleur de cette vision chrétienne de l'homme !

N'est-il pas atrocement pénible de voir tant d'hommes jeunes vivre ardemment du mythe de la classe ou de celui de la race, alors que nous ne comprenons plus la noblesse d'un esprit qui prétend se soumettre au vrai Dieu, source de toute vérité et de toute bonté ? Ne devons-nous pas avoir honte aussi, alors que tant d'autres se passionnent — et avec noblesse, reconnaissons-le — pour la lutte où s'incarne leur idéal, d'oublier que notre Vérité s'est véritablement incarnée, et que l'Incarnation se poursuit, depuis la Croix, dans le drame de chaque âme aux prises avec la lumière divine.

Paroles pieuses, dit-on quand on rappelle ces choses ! Il ne s'agit pas de piété, en ce moment, mais de la vérité à laquelle seule notre foi peut nous faire accéder, et qui peut seule nous dire le sens de l'homme et du monde.

Il faut choisir, répétons-le : ou la grandeur de l'homme s'affirme dans la rencontre de la Vérité qui l'a créé et qui l'a racheté, ou l'homme n'a pas d'autre règle que lui-même. On commence à mieux voir à quelles déchéances entraîne cette dernière affirmation. Et si les catholiques fervents ne sont plus nombreux sur notre sol, beaucoup cependant, rejetant les nouvelles mystiques, se grouperaient autour de nous, si nous avions l'audace de leur redire, dans sa totalité, la vérité qui nous a été révélée.

La prédication de Karl Barth nous en est un nouveau témoignage. Méprisant ce qui est du monde, le pasteur protestant a voulu présenter, dans sa contradiction, le « paradoxe » de la Foi, et combien d'âmes sont venues écouter sa parole comme la réponse qu'elles attendaient !

Et pourtant Barth, par une singulière rencontre, nous présentait à la fois une religion inhumaine et un Dieu trop humain !

Comment douter, dès lors, que notre prédication de la Vérité, telle qu'elle s'est manifestée, de la Vérité incarnée et crucifiée, ne soit la première condition pour instaurer en France un ordre catholique ?

CHRISTIANUS.

LACORDAIRE
et ses premières conférences à Notre-Dame

Il y aura cent ans le 8 mars prochain que Lacordaire monta, pour la première fois, dans la chaire de Notre-Dame. Il y fut littéralement *improvisé.* Sept semaines seulement auparavant, Mgr de Quélen, archevêque de Paris, sans y avoir songé jusqu'alors, l'appela à cette mission. Le plus étonné en fut Lacordaire lui-même. Et pourtant — chose remarquable —, à peine désigné, Lacordaire fixait le choix de son sujet et en détaillait le plan. Chose plus remarquable encore, Lacordaire ne déviera pas de ce plan, durant tout le cours de son enseignement à Notre-Dame qui durera de 1835 à 1851, avec une interruption de six ans (1837-1842). Toujours, il poursuivra le même thème apologétique, que l'on pourrait ainsi résumer : *des motifs de crédibilité de l'enseignement divin de l'Église.*

Pareille soudaineté et pareille continuité seraient inexplicables sans préparation antérieure. Je voudrais dire ici quelle fut cette préparation.

Il ne s'agit pas de rappeler les faits immédiats qui amenèrent Mgr de Quélen à appeler Lacordaire à Notre-Dame. Ces faits ont été racontés par les biographes de

Lacordaire (1). Il en ressort que les motifs principaux qui inclinèrent l'Archevêque à cette décision furent, à la fois, le succès, près des étudiants du quartier Latin, des conférences de Lacordaire à Stanislas, au début de 1834; puis la demande expresse et réitérée que ces jeunes gens firent à l'Archevêque de recevoir un enseignement catholique adapté à leurs besoins intellectuels; et ils avaient désigné Lacordaire comme conférencier éventuel.

Dans le présent article, j'étudierai seulement comment Lacordaire fut amené à faire choix du sujet de ses conférences de Notre-Dame en même temps que de sa méthode apologétique définitive. Et je dirai qu'il y fut amené, tout d'abord par une épreuve douloureuse de sa vie, puis par une pensée longuement mûrie, enfin par une clairvoyante adaptation à la situation et à l'attitude des esprits. Il y a grand intérêt, me semble-t-il, à savoir de quelle âme croyante et de quelle intelligence réfléchie sont sorties ces conférences de Notre-Dame qui, au dire d'un éminent historien, furent « l'un des événements les plus extraordinaires et les plus décisifs dans l'histoire religieuse de la France moderne (2) ».

*
* *

Quand Henri Lacordaire, à vingt ans, sortit de l'incrédulité, pour revenir à la foi, ce ne fut point, chez lui, un événement de sensibilité, comme on l'a dit faussement. « Si je recherche au fond de ma mémoire les causes logiques de ma conversion, écrit-il, je n'en découvre pas d'autres que l'évidence historique et sociale du christia-

(1) Voir en particulier R. P. Janvier, *L'âme dominicaine*, t. II, pp. 1-36. Paris, Éditions Spes, 1933.

(2) Thurau-Dangin, *L'Église et l'État sous la Monarchie de Juillet*, t. II, p. 11. Paris, Plon, 1884.

nisme, évidence qui m'apparut, dès que l'âge me permit d'éclairer les doutes que j'avais respirés avec l'air de l'Université. La lecture des faits chrétiens me persuadèrent facilement de leur vérité ; et depuis, leur évidence est devenue si vive dans mon esprit qu'elle m'ôterait le mérite de la foi, si la foi n'était pas un mystère de la volonté où l'esprit ne joue qu'un rôle inférieur (1). »

Parmi ces faits chrétiens, celui de l'Église enseignante est, pour Lacordaire, le motif de crédibilité le plus contrôlable et le plus saisissant. Sa foi en l'Église et par conséquent en ses enseignements est, dès sa conversion, l'armature de sa conscience religieuse ; elle sera l'inspiration de son enseignement à Notre-Dame, comme nous le verrons.

Chez lui, cette croyance convaincue en la mission divine de l'Église fut mise à une rude épreuve, lors des affaires de *l'Avenir*. Je n'ai pas à en raconter ici l'histoire, que tout le monde connaît, mais à marquer nettement que le seul motif pour Lacordaire de se séparer de Lamennais fut que celui-ci trahissait l'Église. Lacordaire ne voulut point trahir. Ce fut, de sa part, un acte de haute conscience, une affirmation intransigeante de sa foi.

Sans doute, à cette époque, les partisans de Lamennais y virent une trahison. Montalembert se fit l'écho de ces reproches, pendant les trois ans d'attachement qu'il devait encore donner à Lamennais, en attendant qu'il s'en séparât lui-même et proclamât ses regrets d'avoir méconnu les convictions et les intentions de Lacordaire.

Ce témoignage devrait suffire à laver la mémoire de Lacordaire de tout soupçon de motifs mesquins dans sa séparation d'avec Lamennais. Pourquoi faut-il que, de nos

(1) *Considérations sur le système philosophique de M. de Lamennais. Œuvres*, t. VII. Paris, Poussielgue, édit. de 1913.

jours encore, des écrivains, voire des écrivains catholiques, ne manquent aucune occasion de jeter quelque insinuation soupçonneuse sur les vrais sentiments qui amenèrent Lacordaire à rompre avec Lamennais? Leur erreur constante est de croire que le premier a été un disciple du second, et donné tout entier à ses idées. La vérité historique est tout autre. Il serait facile — si c'en était le lieu — de justifier ces paroles que Lacordaire écrivait, deux ans après la condamnation de *l'Avenir*, à l'un de ses plus violents contradicteurs :

Permettez-moi de vous le dire, vous ignorez complètement la nature de mes rapports avec M. de Lamennais. M. de Lamennais ne fut en réalité ni mon père, ni mon maître. Sur les dix années qui viennent de s'écouler, il y en a six pendant lesquelles je repoussai les sollicitations multipliées qu'on me fit en son nom de m'attacher à lui; il y en eut une pendant laquelle je le servis avec dévouement; il y en eut une autre où je luttai douloureusement contre la nécessité de me séparer de lui, et le reste s'est achevé dans cette séparation. Sur les quatre phases qu'a présentées son école : la phase philosophique, la phase monarchique, la phase libérale et la dernière à laquelle je ne veux pas donner de nom, il n'y en eut qu'une seule où je pris part, la phase libérale, non pas même en ce sens que j'allai à M. de Lamennais, mais en ce sens qu'il arriva lui-même où j'étais depuis longtemps. En deçà et au delà, nous ne nous entendîmes jamais; j'en ai les preuves écrites. Quand je commençai à le servir, ou plutôt à servir sa pensée et la mienne qui s'étaient une fois rencontrées, j'espérais, il est vrai, qu'il serait tout pour moi; je l'appelai des noms de père et de maître, mais ma nature résista bien vite, même au milieu des travaux de l'*Avenir*, à cette abdication de ma liberté; et j'en ai encore les preuves écrites (1).

(1) Réponse au baron d'Eckstein qui, dans *La France Catholique* du 16 juin 1834, avait blâmé Lacordaire d'avoir publié ses *Considérations sur le système philosophique de Lamennais*. Lacordaire répondit dans *L'Univers religieux* du même mois.

En obéissant à sa conscience religieuse, Lacordaire n'a pas manqué à l'honneur ; car il a écrit : « J'avais promis solennellement, quand nous partîmes pour Rome, d'écouter avec la docilité d'un enfant la moindre parole du vicaire de Jésus-Christ. Cette parole s'est fait entendre, je n'ai pas hésité un seul moment, je me suis incliné devant elle, conséquent à moi-même, fidèle à ce respect pour le Siège apostolique tant vanté dans l'école que j'avais embrassée (1). »

Voilà qui suffit, semble-t-il, à la justification de Lacordaire. A moins d'être de parti pris, il faut reconnaître, dans sa détermination, une exigence de sa foi religieuse et une entière soumission à l'autorité doctrinale de l'Église.

Dira-t-on, enfin, que cette séparation fut, tout au moins, de la part de Lacordaire, une trahison de l'amitié? Cette nouvelle insinuation porte à faux. Lacordaire n'était point ami de Lamennais. Même au plus fort de leur liaison dans les luttes de *l'Avenir*, tous deux gardèrent des réserves l'un vis-à-vis de l'autre, et jamais la confiance de l'amitié ne régna entre eux. D'ailleurs, qui donc, jamais, fut plus droit et plus fidèle en amitié que Lacordaire?

Il le montra bien à l'égard de Montalembert qui, lui, était, dans toute la force du terme, son ami. Et ce fut cette amitié qui empêcha Montalembert de suivre Lamennais dans sa révolte. Tandis que j'écris ces lignes, j'ai sous les yeux toutes ces lettres de Lacordaire à Montalembert. Il faudra bien qu'un jour elles soient publiées ; elles seront un monument d'amitié splendide et de piété filiale envers l'Église : car toutes, les unes et les autres, ne contiennent qu'un appel, un cri, à l'adresse de Monta-

(1) Ibid.

lembert : la soumission qu'il doit au Saint-Siège : « Ah ! mon ami, mon ami de cœur, mon âme plus que la mienne, pourquoi faut-il que nos intelligences aient été ainsi partagées ? Est-ce ma faute à moi ? Je suis prêtre, je suis comptable à Dieu de mon obéissance à l'Église. Puis-je aller contre ma conscience et mon salut ?... » « Mon cœur se fond en te parlant, je sens que je t'aime jusqu'à mourir pour toi... Tu as le cœur bon, tendre, chrétien ; sois toi-même, sois mon ami. Jette-toi au pied de ton Crucifix après avoir lu ma lettre, et écris au Pape, comme tu aurais fait à saint Pierre, car c'est saint Pierre lui-même. »

Cette correspondance se poursuit sur ce ton et avec cette insistance, tout au long des années 1833 et 1834, tandis que Lacordaire travaille dans la solitude du monastère de la Visitation, écrit ses *Considérations sur le système philosophique de M. de Lamennais*, prêche ses Conférences au Collège Stanislas et se débat contre les suspicions dont l'assaillent les partisans de Lamennais. Elles mettent à nu les sentiments et les pensées les plus intimes de Lacordaire au sein de la dure épreuve qu'il traversait.

Cependant, son amitié dévouée et sa foi indomptable devaient être récompensées. Le 8 décembre 1834 — trois mois seulement avant les Conférences de Notre-Dame —, Montalembert envoya à Rome une lettre de soumission. En l'apprenant, Lacordaire exulta de joie et lui écrivit : « Te voilà libre... La lumière vient à qui se soumet comme à un homme qui ouvre les yeux. »

*
* *

Si j'ai rappelé brièvement l'attitude prise par Lacordaire dans les affaires de *l'Avenir*, c'est uniquement pour montrer que sa foi en l'Église non seulement demeura

sauve, mais qu'elle fut la seule et unique raison de sa séparation d'avec Lamennais. L'expérience avait été douloureuse mais concluante. Si, en montant dans la chaire de Notre-Dame, Lacordaire posera, à la base de son apologélique, le fait divin de l'Église et le droit unique de celle-ci à enseigner la vérité, ce sera, de sa part, une conviction éprouvée.

Mais, cette conviction de conscience avait besoin de s'affermir encore par la conviction du raisonnement. Lacordaire avait quitté Lamennais en décembre 1832. Retiré comme chapelain au Monastère de la Visitation, il s'était remis à l'étude (1). La pensée lui vint, au cours de l'année 1833, de reprendre à fond l'étude du système philosophique de Lamennais.

Depuis douze ans, cette question enfiévrait les esprits; elle avait, dans le monde ecclésiastique, ses tenants et ses opposants. Au moment où Lacordaire s'appliquait à la résoudre pour son propre compte, le système mennaisien était librement discuté. L'Église ne devait le réprouver qu'en 1834, après que Lacordaire eut publié ses *Considérations sur le système philosophique de M. de Lamennais* (avril 1834). Sans vouloir exagérer l'influence de cet écrit de Lacordaire, il est bon de remarquer que les formules mêmes de l'encyclique *Singulari vos* (24 juin 1834) par laquelle Grégoire XVI condamnait les *Paroles d'un*

(1) Le Monastère de la Visitation n'existe plus aujourd'hui. Il se trouvait sur l'emplacement actuel des Arènes de Lutèce. Voir dans *L'Année Dominicaine* (n° de juin 1834, pp. 171-177) un article où j'ai décrit ce monastère et l'emplacement exact de tous ses bâtiments. L'aumônerie où Lacordaire habitait avec sa mère, où il écrivit ses *Considérations*, ses lettres à Montalembert, ses Conférences de Stanislas et les premières conférences de Notre-Dame, se trouvait à l'emplacement de la maison qui porte aujourd'hui le numéro 7 de la rue des Arènes.

croyant en même temps que le système philosophique de Lamennais, reproduisaient presque exactement les conclusions générales des *Considérations*. Le système était réprouvé par le Pape comme provenant d'un désir d'innover et de chercher la vérité ailleurs que là où elle se trouve, ailleurs que dans la tradition apostolique, dans l'Église et dans ses enseignements.

Naturellement, les amis et les partisans de Lamennais virent, dans le petit livre de Lacordaire, une nouvelle trahison, tout au moins une rétractation de ses propres erreurs. Or, Lacordaire n'avait jamais adopté, dans sa pensée personnelle, le système philosophique de Lamennais.

Ce système était en vogue dès 1821, depuis la publication du second volume de l'*Essai sur l'indifférence*. Lacordaire se convertit, en 1824, et la philosophie religieuse mennaisienne n'eut aucune influence sur cette conversion (1). Au séminaire, le jeune converti prend connaissance de la nouvelle apologétique opposée par Lamennais à l'apologétique traditionnelle, mais il se pose en adversaire déclaré de la première et il enseigne à ses amis la manière de la combattre. En 1830, s'il hésite à s'enrôler dans *l'Avenir*, ce n'est pas à cause de la campagne entreprise pour la liberté de la religion, car cette campagne le séduit ; mais à cause des idées philosophiques et théologiques de Lamennais. Enfin, il lui faut prendre parti, accepter « le tout ou rien ». Vis-à-vis des questions philosophiques, il tient plutôt son esprit en suspens, fai-

(1) Au chapitre x de ses *Considérations*, Lacordaire écrit : « Arrivé facilement au christianisme par la voie ordinaire, je me suis maintenu sans trouble dans la même voie ; la certitude que j'ai de sa vérité est parvenue à son comble ; tandis que si j'eusse suivi la route tracée par M. de Lamennais, je ne serais pas encore chrétien. »

sant acte de foi en la personne de Lamennais plutôt qu'en sa philosophie ; car, pendant les luttes même de *l'Avenir*, en son esprit, passeront toujours, selon son expression, des « apparitions philosophiques ennemies (1) ».

Ce ut donc en toute tranquillité et objectivité d'esprit que Lacordaire, ayant quitté La Chesnaie et se reprenant à l'étude, fut naturellement amené à examiner de près ce système philosophique de Lamennais qui n'avait jamais eu prise sur son entendement. Parmi d'autres sujets d'étude, il s'appliqua à celui-là, sans d'ailleurs avoir la pensée d'en faire un livre. Il fallut, pour le décider à cette publication, celle de l'ouvrage de Lamennais, les *Paroles d'un Croyant*, qui, sans être déjà la révolte ouverte contre Rome, la laissait entrevoir.

Ce qui nous intéresse ici, dans ces *Considérations sur le Système philosophique de M. de Lamennais*, c'est moins les circonstances qui entourent sa publication que son contenu, c'est-à-dire la position doctrinale prise par Lacordaire. Celle-ci fut déterminante pour le choix qu'il fit, deux ans plus tard, du sujet général des Conférences de Notre-Dame. De celles-ci, à son insu, il écrivait la préface. Vingt ans après, en rééditant ses *Considérations*, le P. Lacordaire le dira nettement : « La discussion sur le système philosophique de M. de Lamennais est sans doute éteinte pour jamais ; cependant, ceux qui liront les réflexions qu'il m'avait inspirées dans un moment bien douloureux, y trouveront peut-être quelque intérêt historique, et ils y découvriront sans peine des pensées qui, depuis, ont servi de base à la doctrine développée dans mes Conférences, dont cet opuscule est comme le péristyle. »

(1) Cf. H.-D. Noble, *Lacordaire et le système philosophique de M. de Lamennais. Revue Lacordaire*, avril 1914, pp. 127-165.

Écrit de façon plus oratoire que philosophique, à la manière même de l'*Essai sur l'indifférence* et d'ailleurs dans la manière de l'époque, les *Considérations* contiennent parfois des pensées flottantes, rendues imprécises par l'abus des métaphores, et qu'il est nécessaire d'éclairer par l'ensemble du contexte. Du moins, l'ordre logique en est très clair et l'idée dominante est celle-ci : la méthode apologétique traditionnelle est préférable, pour la défense du catholicisme, à la méthode de Lamennais. Le point de départ philosophique de celui-ci est faux : l'autorité du consentement général manifesté par les traditions de l'humanité n'est pas le critère d'évidence des vérités naturelles ; à plus forte raison, n'est-il pas le critère d'évidence des vérités surnaturelles révélées. L'Église, ici, est la seule autorité enseignante et elle présente, à l'évidence, des caractères qui doivent la faire reconnaître comme telle. Les Pères de l'Église, tel que saint Augustin, les docteurs chrétiens, tel que saint Thomas d'Aquin, ont toujours envisagé de la sorte la défense du christianisme. En substituant à cette autorité marquée de signes divins, l'autorité du genre humain, Lamennais a donc innové. Sa méthode apologétique est erronée, dangereuse et contient le germe d'un nouveau protestantisme. Dès lors, de toute nécessité, il faut revenir à la méthode traditionnelle. Lacordaire à la fin de ses *Considérations*, présente en raccourci la façon dont s'est toujours affirmée la méthode traditionnelle. Ce passage est suggestif, car il dénonce le fond d'argumentation qui se retrouvera tout au long des Conférences de Notre-Dame.

Tous les Pères de l'Église, tous les docteurs chrétiens avaient senti, comme M. de Lamennais, le besoin de l'autorité ; tous, ils avaient admiré la Bonté divine, qui avait suspendu entre le ciel et

la terre ce *lustre immense* de l'Église, pour me servir d'une expression du comte de Maistre, et qui en avait fait une autorité d'autant plus capable d'unir les intelligences divisées, qu'elle était la seule douée d'un organe, la seule qui réunît les caractères d'unité, d'universalité, d'antiquité. Hors d'elle, les hommes pouvaient s'assurer des premiers principes de leur raison par la nécessité invincible qui les force d'y croire, et par le consentement qu'y donnent autour d'eux leurs semblables ; ils pouvaient fonder la science des choses visibles par l'observation des faits et l'accord des savants; ils pouvaient s'élever jusqu'à Dieu, jusqu'à la notion du bien et du mal, non seulement par les avertissements qu'ils recevaient de leur conscience, mais par le spectacle des sociétés humaines, dont aucune ne vit sans Dieu et sans lois morales; parvenus là, ils pouvaient bien encore philosopher, s'apercevoir qu'il restait dans le monde des débris d'une sagesse primitive; mais la philosophie et le genre humain manquaient d'autorité pour réunir les sages et le peuple dans la vérité; le lien du monde visible et du monde invisible était brisé là. Jésus-Christ le renoua en fondant l'Église catholique, apostolique, romaine; et c'est sur son autorité une, universelle, liée par l'antiquité à tous les temps, seule parlante et seule infaillible, que reposent à jamais, dans l'ordre des plus hautes vérités, la foi, la certitude et les destinées du monde.

Vingt ans plus tard, Lacordaire, terminant son enseignement à Notre-Dame, et le résumant dans l'exorde de sa soixante-treizième et dernière conférence, dira :

L'Église catholique est présentement la grande merveille révélatrice de Dieu. C'est elle qui remplit la scène du monde d'un miracle qui a, aujourd'hui, dix-huit siècles de durée : on peut ne pas la regarder, ne pas l'écouter, ne pas la comprendre, mais elle est là. Elle est là, et celui qui ne la voit point, ou qui la prend pour une chose vulgaire, sera bien autrement incapable de céder au raisonnement ou de s'instruire du passé. C'est donc par l'Église qu'il faut ouvrir la démonstration du christianisme, parce qu'elle en est le sommet et qu'on la découvre d'abord, comme aux rivages du Nil on découvre de loin la tête solitaire et illuminée des Pyramides. Ainsi avons-nous fait, Messieurs, et pendant de longues années on nous vit étudier ensemble la nécessité de l'Église, sa constitution, la loi de ses rapports avec le monde, les caractères

généraux de sa doctrine, son influence sur l'esprit, sur l'âme, sur la Société; et, à chaque point je touchais, pour le faire résonner, comme la statue de Memnon sous les coups de la lumière, je vous disais : *Deus, ecce Deus*, voici qui n'est pas de l'homme, voici qui est la vérité, voici qui est Dieu; abaissez votre orgueil et confessez, en ce qui passe votre puissance, la puissance d'un plus grand que vous.

***

La continuité est donc certaine entre les *Considérations* et les Conférences de Notre-Dame. Ainsi, à ces Conférences l'avaient préparé non seulement l'épreuve tonifiante pour sa foi que furent la crise de *l'Avenir* et son dévouement d'amitié pour Montalembert, mais encore la réflexion raisonnée de son étude personnelle. Sa conviction était maintenant faite de l'efficacité de la méthode apologétique traditionnelle pour la défense du catholicisme. Mais, au surplus, l'état des esprits à cette époque le confirmait dans cette voie.

Il le dit expressément. Le 21 février 1935, quinze jours avant d'ouvrir ses conférences à Notre-Dame, et un mois après sa désignation par Mgr de Quélen, Lacordaire écrivait à Foisset : « Je parlerai sur l'Église, pendant toute la station, et voici les sujets que je traiterai : *De la nécessité d'une Église enseignante*, *de la constitution de l'Église*, *du Pape*, *de l'Église dans ses rapports avec l'ordre temporel*, *de la puissance coercitive de l'Église*, *de l'infaillibilité de l'Église*, *du célibat ecclésiastique*, *des ordres religieux*. » Après cette énumération, Lacordaire ajoutait : « Les sujets sont tous importants et appropriés à la situation des esprits. »

Quelle était donc cette situation des esprits ? Et comment a-t-elle influencé, chez Lacordaire, le choix

de son sujet : l'Église enseignante maîtresse de vérité?

La révolution de 1830, a-t-on dit, fut, pour moitié au moins, une révolution anticléricale (1). Au lendemain des journées de Juillet, l'Église, qui avait paru trop étroitement unie au précédent gouvernement de la Restauration, partage son impopularité. Elle semble vaincue au même titre que le pouvoir qui la protégeait. C'est alors contre elle, contre sa doctrine, ses institutions, ses ministres et ses fidèles, une réaction d'impiété inouïe : les églises sont profanées et dévastées, les prêtres insultés et obligés de se déguiser en laïcs. En province, des séminaires sont fermés. Chassés par l'émeute, plusieurs évêques se réfugient à l'étranger. On expulse les curés de leurs presbytères et des milliers de croix sont renversées. Le gouvernement, issu de la révolution de Juillet, est trop faible pour arrêter le courant antireligieux. Les fonctionnaires multiplient les vexations à l'égard du clergé. Celui-ci apeuré n'ose protester et se laisse tondre en gémissant ; les fidèles partagent la pusillanimité de beaucoup de leurs pasteurs.

La bourgeoisie entretient dans les masses populaires la haine contre l'Église. La littérature, sous mille formes, annonce les funérailles du catholicisme. En 1832, Henri Heine écrit avec méchanceté : « La vieille religion est radicalement morte, elle est déjà tombée en dissolution. La majorité des Français ne veut plus entendre parler de ce cadavre et se tient le mouchoir sur le nez quand il est question d'Église. » La même année, Vigny évoque dans *Stello*, « l'édifice démantelé de l'Église romaine ». En

(1) Voir dans *La Vie Intellectuelle* (n^os^ des 10 et 25 décembre 1934) les deux articles de H. Guillemin, *L'inquiétude religieuse en France au lendemain de la Révolution de Juillet*. J'emprunte à ces articles quelques citations des écrivains de cette époque.

1833, Musset, dans *Rolla,* confesse que la croyance n'habite plus son cœur. En 1834, un rédacteur de la *Revue des Deux Mondes* écrit : « C'est notre conviction intime, inébranlable que la forme catholique est usée, elle a fait son temps, elle s'est retirée de là, c'est une institution morte. » Cette incroyance déclarée était le fruit mûr du voltairianisme. Les penseurs, les écrivains qui donnaient ainsi le ton à une opinion publique incrédule, n'avaient-ils pas été, au début du siècle, les élèves des lycées impies? Qu'on se rappelle le chapitre premier de la *Confession d'un enfant du siècle.*

Cependant, l'esprit humain ne saurait se tenir à la négation. S'il a perdu la vérité, il ne peut manquer d'en sentir le besoin et de la chercher avec inquiétude dans d'autres voies. Dans la période qui va de 1830 à 1835, nous ne rencontrons pas seulement l'affirmation brutale du scepticisme religieux, mais aussi celle du doute douloureux. « La croix s'effondre, dit Michelet, mais, je vous en prie, oh! dites-le-moi, si vous le savez, s'est-il élevé un autre autel? » « La Société, dit Chateaubriand en 1831, est tourmentée d'un besoin de croyance qui se manifeste de toutes parts. »

Mais, où ira-t-elle, cette croyance, puisque le philosophisme lui interdit d'en trouver la certitude dans l'enseignement de l'Église? Les uns s'égarent dans le messianisme Saint-Simonien. Les autres se contentent d'un déisme philosophique, d'une religion naturelle qui dédaigne les dogmes de l'Église. Il en est qui s'en tiennent à une sorte d'éclectisme religieux voisinant l'éclectisme philosophique de M. Cousin. Des églises nouvelles d'inspiration schismatique se fondent, en dissidence de l'Église officielle. Il se colporte qu'il faut revenir au christianisme primitif, à une religion simplifiée, allégée de ses dogmes, délivrée de son fatras théologique, adaptée au

progrès du monde moderne et de l'évolution sociale. Tous les courants de pensée s'entrecroisent, à cette époque troublée. A l'athéisme, au déisme, à l'humanitarisme, se mêlent l'illuminisme, le sentimentalisme religieux, l'inquiétude des esprits et des âmes. « Époque d'incertitude, de doute et d'angoisse mortelle », dit Michelet. « Confusion de systèmes, de désirs, de sentiments éperdus », dit Sainte-Beuve.

Pendant ce temps, que faisaient les défenseurs de l'Église? Comment s'affirmait la pensée catholique?

Dans la préface de son opuscule *Considérations sur le système philosophique de M. de Lamennais*, Lacordaire signale la pénurie des études ecclésiastiques, depuis la grande Révolution. Il avait fallu, sous la Restauration, aller au plus pressé, recruter des prêtres pour remplacer la masse de ceux qui avaient péri dans la tourmente. La hiérarchie avait eu peine à se reconstituer. Les préoccupations urgentes n'avaient pas permis la restauration des sciences religieuses. Sans doute, depuis 1821, les théories philosophiques de Lamennais soulevaient des controverses dans les séminaires et parmi les prêtres instruits; mais la plupart de ceux-ci ne l'agréaient point. « Qui dira, écrit Lacordaire, ce que nous avons souffert? Notre volonté flottante entre nos évêques immobiles sur leurs sièges et les hommes qui nous entraînaient par la magie de leur puissance privée; notre besoin de fortes études et le désespoir de le satisfaire! »

Cependant, vers 1833, deux ans par conséquent avant les conférences de Notre-Dame, un revirement se produisit en faveur de la religion. La fureur anticléricale s'était progressivement apaisée. Le peuple reprenait le chemin des églises. Les écrivains laïques ralentissaient leurs diatribes : s'avisant que le christianisme n'était pas encore mort et qu'il ne pouvait point mourir, ils ne parlaient

plus de lui faire de solennelles funérailles. Quelques-uns consentent maintenant à le tolérer, à condition qu'il s'humanise, se rationalise et se couvre du manteau du philosophisme.

Mais, ce dernier avait de moins en moins de prise sur l'élite de la jeunesse. Depuis quelques années, s'était formée, dans les collèges et dans les écoles, une génération nouvelle, étrangère aux préventions qu'avait suscitées contre l'Église catholique son alliance trop étroite avec la Restauration. Ces jeunes gens n'étaient plus des fils de Voltaire ; ils étaient avides de foi et demandaient que l'Église, désolidarisée des partis politiques, les guidât de ses lumières dans la régénération sociale à laquelle ils ambitionnaient de travailler. On sait qu'en 1833, fut fondée la Société des Conférences de Saint-Vincent-de-Paul et qu'une députation de la jeunesse des grandes Écoles était venue, sous la conduite d'Ozanam, solliciter, de Mgr de Quélen, l'ouverture d'un enseignement catholique nouveau, par des conférences sur les questions qui agitaient les esprits. Et ces jeunes, je l'ai dit, avaient désigné Lacordaire comme le conférencier de leur choix.

Pendant les deux années de solitude et de travail intellectuel passées à la Visitation, Lacordaire, n'en doutons pas, se tenait aux écoutes des idées de son temps et se rendait compte du trouble des intelligences et du renouveau chrétien qui s'affirmait. On sait quel fut le succès de sa parole, près de la jeunesse des Écoles, dans les conférences qu'il prêcha au Collège Stanislas dans les premiers mois de 1834. Ce fut pour lui la révélation de sa vocation de conférencier, et, pour les jeunes gens, une satisfaction pleine et enthousiaste. Ce succès inattendu ne fit qu'accentuer chez Lacordaire son désir de répondre aux besoins de la jeunesse pensante. « Je sens en moi, écrivait-il alors, une grande compassion pour cette jeunesse avide

de doctrines religieuses (1). » Et, comme, pour des raisons diverses, on parle de lui interdire la reprise des conférences de Stanislas, il ne peut s'empêcher de dire : « C'est une trahison d'abandonner ces jeunes gens (2). »

***

Ainsi donc, lorsque, quinze jours avant de monter dans la chaire de Notre-Dame, Lacordaire indiquait à Foisset le sujet qu'il avait choisi : *L'Église*, il pouvait dire : « Les sujets sont tous importants et appropriés à la situation des esprits. » Mais, il ajoutait immédiatement : « *surtout après la préface que vient de publier M. de Lamennais* (3). »

Quelle était cette préface de M. de Lamennais? Et en quoi devenait-elle, pour Lacordaire, un motif de se tenir au plan de ses conférences?

Le 24 juin 1834, l'Encyclique *Singulari vos* de Grégoire XVI condamnait les *Paroles d'un Croyant* en même temps que le système philosophique de Lamennais. J'ai dit plus haut que, dans l'intervalle de la publication des *Paroles d'un Croyant* et de sa condamnation par l'Encyclique, Lacordaire avait fait paraître, en avril 1834, les *Considérations sur le système philosophique de M. de Lamennais.*

Condamné dans ces théories politiques de *L'Avenir* par l'Encyclique *Mirari vos* du 15 août 1832, condamné dans son système philosophique par la nouvelle Encyclique *Singulari vos* du 24 juin 1834, que pouvait dire Lamennais dans son nouveau livre : *Troisièmes Mélanges*, qui

(1) Lettre à Mme Swetchine, 14 octobre 1834.
(2) Lettre à Foisset, 15 octobre 1834.
(3) Lettre à Foisset, 21 février 1835.

parut au début de février 1835, un mois avant les Conférences de Notre-Dame? Et dans ce livre, quoi donc alertait Lacordaire pour le confirmer dans le choix de son sujet?

Dans ses *Troisièmes Mélanges*, Lamennais réédite ses articles de *L'Avenir* dans l'espoir, sans doute, de faire l'opinion publique juge de sa condamnation. Dans une Préface grandiloquente et démesurée (103 pages), il parle du despotisme, de la liberté, du gallicanisme, de la nécessité de distinguer, dans la Papauté, ce qu'elle peut dans l'ordre spirituel et ce qu'elle ne peut pas dans l'ordre temporel, de l'orientation nouvelle que doit prendre en France le catholicisme en s'alliant à la cause des peuples et au mouvement social qui emporte les nations vers un nouvel avenir.

Ce ne furent point précisément ces considérations générales et tendancieuses qui enracinèrent Lacordaire dans les idées qu'il allait développer à Notre-Dame. Mais, dans sa Préface, Lamennais revenait avec outrecuidance sur la question de savoir quel était le système apologétique à adopter pour la défense du christianisme.

Le sien vient d'être condamné et il le dit de la sorte : « Ce système déclaré faux, absurde, dangereux pour la foi, par la plupart des évêques de France, proscrit des écoles, solennellement dénoncé à Rome, a dû sans doute y devenir l'objet d'un sérieux examen, et l'on s'accorde assez généralement à penser qu'il est, sinon condamné d'une manière formelle, au moins improuvé comme très suspect, dans la dernière encyclique du Pape » (p. XIII).

Il ne faudrait pas croire que, par l'aveu de la condamnation de son système, Lamennais le rétractât. Car, à son système, il en oppose deux autres qu'il déclare totalement irrecevables.

Le premier reporte le principe de la certitude à la rai-

son individuelle de chacun, de sorte que tous sont également certains de la vérité de ce qu'ils pensent, quelque opposées, d'ailleurs, que puissent être leurs pensées. Cette solution, selon Lamennais, oblige à déclarer également vraies les affirmations les plus contradictoires, ce qui détruit radicalement la notion du vrai.

Enfin, il existe un dernier système qui, dit Lamennais, est « particulier à quelques catholiques ». Notons bien qu'il s'agit de l'apologétique traditionnelle. Et voici la façon dont il l'exprime, il faudrait plutôt dire : la façon dont il la fausse et la ridiculise :

> La certitude aurait une autre origine que la raison, incapable d'y arriver par elle-même, soit qu'on la considère dans l'humanité entière, soit qu'on l'envisage dans chaque homme individuel. Elle reposerait exclusivement sur la révélation consignée dans l'Écriture Sainte, conservée par l'Église divinement inspirée, et qui perpétuellement la promulgue et l'interprète... Ce système proposé pour établir le catholicisme, semble avoir des conséquences graves. Car il en résulte, en premier lieu, que le catholicisme est radicalement en dehors de la raison humaine; qu'ainsi l'on doit y croire, croire à l'Écriture, croire à l'Église, sans aucune raison d'y croire : que dès lors, en second lieu, ces croyances ne reposent sur rien, ou reposent uniquement sur une impression interne produite par Dieu même, qui forme dans l'âme, par sa toute-puissance, la foi qu'il exige de l'homme; impression dont la réalité ne saurait être prouvée, que chacun sent en soi, qu'il n'a aucun moyen d'examiner, de vérifier, de distinguer, par quelque autre chose que ce sentiment même, de toutes les illusions dont l'âme humaine peut être le jouet : ce qui est le principe même du fanatisme dans toutes les religions et dans toutes les sectes, principe qui a le même degré de force pour justifier chacun dans la sienne (p. XII-XIII).

Il est incroyable que Lamennais — pour les besoins de sa mauvaise cause — ait pu défigurer de la sorte la position traditionnelle de l'apologétique, dans la Préface de ses *Troisièmes Mélanges*. Pourtant, l'année précédente,

dans ses *Considérations* (1), Lacordaire avait nettement établi que la foi ne précède pas la raison dans l'ordre des vérités naturelles et que, seules, les vérités qui dépassent la capacité naturelle de l'intelligence sont objets de révélation et que l'Église présente son enseignement avec les signes qui établissent sa mission divine. La foi n'est donc pas en nous une impression, un sentiment sujet à toutes les illusions. Certes, elle est un don de Dieu, mais elle détermine un assentiment de la raison basé sur des motifs de crédibilité.

Cette Préface des *Troisièmes Mélanges* venait donc à point pour confirmer Lacordaire dans son dessein de fonder un enseignement religieux qui rentrerait dans la note traditionnelle et qui ramènerait les esprits des penseurs catholiques de la confusion où les jetaient, depuis quinze ans, les théories de Lamennais.

***

On a souvent discuté sur la méthode apologétique de Lacordaire. Sans doute, de sa part, elle fut longuement raisonnée et réfléchie. Mais ce n'était point une construction abstraite ni un thème idéologique. Elle était inscrite depuis longtemps dans la conviction de son esprit et dans les souffrances de sa conscience : son cœur en vibrait en même temps que son intelligence en était illuminée. Et

(1) Lamennais, dans la Préface de ses *Troisièmes Mélanges*, fait allusion à l'opuscule de Lacordaire, mais sans nommer le livre ni l'auteur. Il relate qu'on a relevé dans son système le germe d'un nouveau et vaste protestantisme (Lacordaire avait dit cela, en effet, mais il avait encore dit autre chose). En tout cas, Lamennais se débarrasse cavalièrement de cette critique en disant qu'elle a été formulée par une raison individuelle s'adressant à d'autres raisons individuelles. Autrement dit : son système est au-dessus de toute critique!!

puis, elle était merveilleusement adaptée à la situation et à l'attente des esprits.

Aussi le succès fut-il grand. Le 8 mars 1835, ce n'était pourtant qu'un frêle abbé de trente-deux ans qui montait dans la chaire de Notre-Dame. La vaste nef était pleine à craquer : elle était devenue une forêt d'hommes et de jeunes gens. L'archevêque, très ému, demeurait inquiet du résultat ; il n'osait pas regarder l'orateur. Le discours se déroula. A un moment, Lacordaire, rompant avec le genre compassé des prédicateurs d'alors, interpella brusquement l'auditoire : « Assemblée, assemblée, que voulez-vous de moi ? La vérité ? Vous ne l'avez donc pas en vous ? Vous la cherchez donc ?... Nous venons, Messieurs, vous parler de l'Église, colonne et firmament de la vérité. Nous venons vous montrer la nécessité d'une Église destinée à l'enseignement universel et perpétuel du genre humain. » Un frisson secoua la foule : celle-ci était conquise. L'archevêque pâlit et releva la tête. Au sortir de la conférence, des masses d'étudiants remontaient vers le Quartier Latin, s'interpellant joyeusement. L'un des plus enthousiastes, — c'était Ozanam, — criait : « Voilà qui nous met du baume dans le sang ! »

Dans son numéro du 13 mars, le journal *l'Univers* donnait un résumé de la première conférence de Lacordaire. Puis il ajoutait :

Tels sont les traits qu'a laissés dans notre mémoire cette conférence. Mais plus vive et plus durable est l'impression qui est restée dans notre cœur. C'était pour nous, catholiques, un spectacle de triomphe et d'ineffable consolation. Cette immense cathédrale, élevée pendant cinq cents ans par la piété de nos pères, et depuis près de cinquante ans accoutumée à une triste solitude qu'interrompaient de loin en loin les solennités officielles de l'Empire et de la Restauration, cette immense cathédrale semblait sortir de son veuvage. Aujourd'hui, comme en des temps meilleurs, des flots de

peuple venaient battre ses murailles, noyer le piédestal de ses colonnes, se suspendre à ses galeries.

Près de cinq mille hommes emplissaient la nef, accourus là de toutes parts, des plus hauts rangs de la société et de la science, de toutes les écoles et de toutes les provinces, accourus spontanément et non par ordre, pour entendre et non pour voir. Il était beau de contempler toutes ces têtes nues, courbées sous la parole de Dieu. Deux personnages dominaient cette assemblée. L'un, jeune encore, mais déjà savant de la science de Dieu et de la science de la vie, ayant déjà l'expérience de toutes les douleurs, et sachant se faire un langage à la hauteur de sa pensée : fils du siècle qui en a abjuré les erreurs, et qui veut annoncer à ses frères, à ceux de son âge, la vérité que ses yeux ont reconnue. L'autre, pontife vénérable, aussi grand par ses vertus que par ses souffrances, couronné de toutes les auréoles que peuvent placer sur un front humain la religion, le talent, le malheur et la calomnie des méchants : pasteur qui vient lui-même conduire ses brebis au pâturage et qui se réjouit de leur pieuse avidité.

Et lorsqu'à la fin du discours l'auditoire, qu'avait subjugué la voix du jeune prêtre, tomba aux pieds du pontife pour recevoir sa bénédiction, lorsque les cloches de Notre-Dame s'ébranlèrent en même temps et que les portes s'ouvrirent pour répandre dans la capitale cette foule riche de l'aumône de la vérité, il nous semblait assister non pas à la résurrection du catholicisme, car le catholicisme ne meurt point, mais à la résurrection religieuse de la société actuelle.

Après la deuxième conférence, l'*Univers* du 20 mars renchérit sur ses précédents éloges :

Une foule plus considérable encore que la première fois était accourue à ce rendez-vous donné par l'éloquence et surtout par la religion. Beaucoup de voitures stationnaient sur le parvis... De nombreux groupes de jeunes gens descendaient du quartier latin... L'enceinte réservée avait été agrandie, et cependant, de bonne heure, elle était pleine. Tout autour, plusieurs rangs de personnes debout formaient comme une barrière vivante, comme un amphithéâtre animé... Des hommes célèbres par leurs talents et par leur position sociale étaient confondus dans l'auditoire. M. de Chateaubriand s'y trouvait, mêlé à cette jeunesse dont il avait, l'un des premiers, réveillé les tendances religieuses.

Après la troisième conférence, l'*Univers* du 28 mars écrit :

Cette fois nous mettons un terme à tous nos éloges; nous sentons qu'ils seraient trop au-dessous de la grandeur des choses. D'autre part l'auditoire s'est augmenté de manière à faire craindre que beaucoup désormais soient privés de ce pain de la parole, faute de trouver accès. D'un autre côté, l'orateur a grandi en force et en puissance. Son style admirable a revêtu des idées plus hautes et plus lumineuses que jamais; il s'est habitué à ce flot de peuple qui s'agite sous sa chaire, à ces voûtes immenses au milieu desquelles plane sa voix; les premières hésitations de la timidité ont été vaincues; une sainte liberté, une aisance merveilleuse préside à tous ses mouvements! Pénétré de la mission qu'il a reçue, ce n'est point un philosophe qui parle avec tremblement devant des philosophes comme lui, c'est le prêtre de Dieu qui enseigne, *tanquam potestatem habens* (1).

Parmi les témoignages des premières impressions des conférences de Lacordaire, en voici un qui, dans son ton familier, est plus émouvant et plus éloquent que tous. C'est celui de Mme Lacordaire, mère de l'orateur. Elle habite avec lui depuis six ans, à la Visitation, au lycée Henri-IV, puis, après l'*Avenir*, derechef à la Visitation. Elle l'a entouré de ses soins maternels, l'a consolé de ses épreuves, a été la confidente de ses travaux intellectuels, de ses succès et de ses échecs; elle a rempli de douceur sa solitude. Maintenant, elle est âgée; prématurément vieillie, ses jambes ne la portent que difficilement; elle est déjà oppressée de l'asthme qui l'emportera l'année suivante en février 1836. Mais, comment ne serait-elle pas allée à Notre-Dame, quand y prêche son Henri! Appuyée sur le bras de son fils aîné Théodore Lacordaire, elle fit

(1) *L'Univers* du 23 avril 1835 publiait cette note : « On lit dans plusieurs journaux : Les conférences de M. Lacordaire ont eu tant de vogue et tant d'éclat qu'aux promenades de Longchamp on a donné à une couleur le nom de *Vert-Lacordaire*. »

péniblement le trajet, de la Visitation à la basilique. Et voici ce qu'elle écrivit à l'une de ses parentes de Langres, le 31 mai 1835, après la station de Carême :

Je marche encore, mais avec une peine extrême ; je me suis traînée à Notre-Dame. Théodore, qui m'a donné le bras quelquefois, avait de la peine à me soutenir. Je te remercie de la part que tu as prise au succès d'Henri. Il est vrai que cela a été une grande jouissance pour moi. Tu ne te fais pas une idée de sa réputation à Paris ; on ne parlait que de lui dans tous les salons. Tout est de mode : c'était un engouement. Il y a eu des discours où il a été d'une éloquence et d'un brillant extraordinaire, quelquefois jusqu'au sublime. Certainement il doit acquérir encore ; il n'est pas à l'âge où l'on atteint tout le talent possible, et je ne doute pas que la Providence qui le lui a donné ne le fasse servir à un grand but. C'est à Paris qu'il faut voir la tendance de la jeunesse à revenir à la religion ; rien n'est plus remarquable. Tu ne te figures pas la multitude de celle qui se pressait à Notre-Dame. J'en sais qui sont revenus tout à fait. Le cabinet d'Henri ne désemplit pas quelquefois de la journée...

Mais, Lacordaire lui-même, a-t-il livré ses propres impressions sur ses premières conférences ? On connaît la page de son *Testament*, écrite, il est vrai, vingt-six ans après l'événement :

Le jour venu, Notre-Dame se remplit d'une multitude qu'elle n'avait point encore vue. La jeunesse libérale et la jeunesse royaliste, les amis et les ennemis, et cette foule curieuse qu'une grande capitale tient toujours prête pour tout ce qui est nouveau, s'était rendue à flots pressés dans la vieille basilique. Je montai en chaire, non sans émotion mais avec fermeté, et je commençai mon discours, l'œil fixé sur l'archevêque, qui était pour moi, après Dieu, mais avant le public, le premier personnage de cette scène. Il m'écoutait la tête un peu baissée, dans un état d'impassibilité absolue, comme un homme qui n'était pas simplement ni spectateur ni même juge, mais qui courait des risques personnels dans cette solennelle aventure. Quand j'eus pris pied dans mon sujet et mon auditoire, que ma poitrine se fut dilatée sous la nécessité de saisir une si vaste assemblée d'hommes, et que l'inspiration eut fait

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

place au calme d'un début, il m'échappa un de ces cris dont l'accent, lorsqu'il est sincère et profond, ne manque jamais d'émouvoir. L'archevêque tressaillit visiblement; une pâleur qui vint jusqu'à mes yeux couvrit son visage; il releva la tête et jeta sur moi un regard étonné. Je compris que la bataille était gagnée dans son esprit; elle l'était aussi dans l'auditoire. Rentré chez lui, il annonça qu'il allait me nommer chanoine honoraire de sa métropole; on eut beaucoup de peine à le retenir et à le faire attendre jusqu'à la fin de la station (1).

Nous voudrions recueillir, de Lacordaire, non seulement ces souvenirs rétrospectifs, mais ses impressions immédiates, au cours de sa première station à Notre-Dame. Mais, ses lettres de l'époque, du moins celles qui nous ont été conservées, sont fort peu nombreuses. Est-ce humilité? On n'y trouve que de brèves allusions, comme celle-ci, dans une lettre à un ami avec lequel il est d'ordinaire très expansif : « Je suis très occupé pendant ce carême, l'auditoire de Notre-Dame est un peu vaste pour ma poitrine. Je m'y fais cependant et tout me porte à croire que Dieu bénira cette œuvre. » A l'un de ses auditeurs qui lui a écrit pour le féliciter, il répond le 4 mai 1835 : « Ce que vous me dites de l'effet des Conférences sur plusieurs personnes que vous connaissez a été pour moi une grande consolation. Dieu a béni cette œuvre plus que je n'aurais osé l'espérer, et la disposition présente des esprits l'a singulièrement favorisée. Il nous faudra du temps pour reconquérir les intelligences; mais, si cela doit arriver un jour, ce sera une bien belle chose et nous devrons un beau cierge à Messeigneurs les saints du paradis (2). »

H.-D. Noble, O. P.

(1) *Lettres à un ami de séminaire,* Lettre du 6 avril 1835. Paris, édit. de l'Année Dominicaine.
(2) Lettre inédite.

NOTES ET RÉFLEXIONS

Pierre et César

Quel dessein obstiné porte les gouvernements à s'ingérer de conduire les âmes? quelle rage ont les pouvoirs de chair de légiférer sur la foi?

Par-delà tant de désordres dont nous sommes témoins, tant de maux dans lesquels il semble parfois que le monde est prêt à s'abîmer, il n'en est pas de plus menaçant. Il se fait sentir partout. De tous côtés, dans les deux mondes, tantôt en secret, tantôt à découvert, tantôt avec une infernale audace, tantôt avec de trompeuses caresses, les États forgent des chaînes à qui veut servir Dieu. Des lois qui règlent ce service, qui en limitent l'application, qui en définissent les effets, qui en censurent le principe, ou qui simplement en déclarent l'objet suprême inexistant, sont décrétées par des conseils, votées par des chambres, improvisées par des tyrans.

Et ce qui est plus menaçant encore, elles ne soulèvent pas l'indignation. C'est à peine si les victimes en ressentent le scandale. La masse y est indifférente, toute la question à ses yeux se résumant à demander quel intérêt y prend la liberté.

Mais quelle liberté? Il y en a de vingt sortes. Celle-là est d'une espèce à part, puisque c'est celle de notre salut. Quelle compétence la société civile a-t-elle à s'en mêler? Quelles sont en cela ses lumières, ses moyens de persuasion, ses sanctions, j'entends des sanctions où l'âme soit intéressée?

A ce triple égard ses prétentions n'enregistrent que l'im-

puissance, et son action que la tyrannie, puisqu'elle ne peut ni éclairer ses mesures, ni les justifier, ni les venger que par la violence.

Ainsi envisagée, l'usurpation que l'État pratique tous les jours sur l'Église se révèle ce qu'elle est essentiellement, un attentat de la matière sur l'esprit. Et comme nous traversons un âge philosophique, où l'on feint de tout raisonner, il ne sera pas inutile de rechercher les raisons dont on couvre cet attentat.

●

Elles ne sont pas les mêmes partout. A cette différence nous ne songeons guère, la controverse chrétienne ayant pris l'habitude de les envelopper dans une même réprobation.

Frappée de l'obstination du mal et de sa présence universelle, cette controverse aime à n'y signaler qu'une conjuration de l'esprit du mal contre Dieu, et dans cette vue tournée vers l'essentiel des choses, omet les modes selon lesquels elle s'exerce, non sans inconvénient, puisqu'ils ont pour effet d'égarer l'opinion par des voies différentes, et de fausser parfois jusqu'à la conscience même des auteurs de ces persécutions.

Il n'y a peut-être pas deux pays où elles se colorent des mêmes raisons. Comment donc espérer d'en déceler le mal et d'aider à le combattre, si on ne prend soin de distinguer ces raisons, et de mesurer les passions qu'elles soulèvent? Comment le monde chrétien sera-t-il éclairé sur l'assaut qu'il subit partout, si l'on n'entre dans le détail des choses, si l'on ne s'attache à chaque sophisme des pouvoirs qui le persécutent? Partout Pierre est en butte à César; mais il y a vingt Césars, dont chacun se présente armé de son propre système et de séductions différentes.

C'est ce système dont il faut saisir les conséquences, ce sont ces séductions qu'il convient de voir à l'œuvre dans les événements de tous les jours. Par là seulement nous pouvons connaître notre adversaire, et, ce qui n'est pas moins

nécessaire, nous garder de ses pièges, éviter les voies, quelque fois détournées, par lesquelles il a l'art de se rendre l'opinion complice et de mener les foules à son but.

●

Dans l'universel engagement de la société civile contre l'Église, l'importance à l'heure où j'écris revient au cardinal Faulhaber, qui dans un sermon donné à Munich, auquel assistait le nonce du pape, a montré l'excommunication pendante sur ceux qui, par l'école unique, dont le projet court en Allemagne, menacent de s'emparer des enfants baptisés, pour leur inculquer le germanisme.

Comme pour justifier cet anathème, à la même heure paraît imprimé dans un *A B C du Paganisme germain*, sous une signature Basso Lowe, ceci, qu'un Allemand ne connaît de révélation d'en haut que « celle que Dieu imprime dans le sang germanique ». Contre l'école publique dont ces tristes folies feraient inévitablement le fond, les pères de famille dont elles visent les enfants, invités par le cardinal à manifester leur sentiment dans un vote, se sont prononcés par soixante-cinq pour cent. Tels sont les termes dans lesquels se poursuit en Allemagne, contre la tyrannie de la race, le combat d'une Église dont la mission est de sauver le genre humain. Comme il s'agit du principe chrétien même, l'Éminence a pris soin de spécifier que les protestants sont liés à la même défense. Il a dit, en parlant d'eux et des catholiques, « nos deux Églises ».

Si le bon sens, à défaut de la justice, devait juger une pareille cause, les prétentions de Rosenberg et d'Hitler seraient réduites à fuir sous les rires et sous les gros sous. Car que saurait-on rêver de plus sot que cette race germaine présumée, au berceau de laquelle personne n'est allé voir, que cette défroque historique d'un paganisme germain, dont on ne sait à peu près rien, que la révision de faits constants, où depuis douze cents ans, le genre humain célèbre la civilisation portée du Rhin à l'Elbe par le bras de Charlemagne et

l'apostolat de saint Boniface? En face de cette épopée, d'où sortit pour l'Europe, contre les éternelles invasions du nord, le ferme rempart du Saint-Empire, qu'est-ce que viennent faire des récriminations en faveur des Saxons vaincus et de Witikind? En France, de pareilles fantaisies amuseraient pendant un mois le quartier latin des petites revues; en Allemagne elles sont un événement public.

Une pièce de théâtre qui représente Witikind en héros de la Germanie, et traite le grand empereur de « boucher des Saxons », mène dans le public cette belle campagne. Les catholiques sifflent. On répond que ces sifflets ne tendent qu'à servir jusque dans le passé le catholicisme *politique* du Centre; en sorte que dans cette controverse Charles et Boniface passent au rang de fourriers de Windthorst et de M. Bruning.

A l'absurdité dans les principes se joint le ridicule dans les actes. Dénoncé par un médecin d'État, un pauvre étudiant allait être victime de la loi infâme de stérilisation, quand le tribunal qui se mêle à Francfort de régler les procréations s'est avisé qu'étant bon musicien, de petits joueurs d'instruments pouvaient, à l'honneur de la race, naître de ce malheureux, qui fut absous.

Que l'imbécillité cruelle de ces histoires soit ressentie des gens sensés chez nos voisins, n'en doutons pas. Seulement ceux qui vont jusqu'à les qualifier sont frappés. Satler, professeur d'ethnographie à Goettingue, est déposé de sa chaire, pour avoir dit que ce qu'Hitler et Rosenberg ont imprimé du problème de la race est « pure niaiserie ».

●

Pour des réflexions parues dans *Sept*, j'ai reçu quelquefois des lettres qui m'invitaient à plus d'indulgence pour les nationalismes fondés sur le sang et la race. Je prie ceux qui m'ont écrit de remarquer que voilà l'effet naturel de ces nationalismes-là.

Il ne s'agit pas de plus ou moins d'excès porté dans l'a-

mour de la patrie; il s'agit des espèces auxquelles on l'étend, des principes sur lesquels on le fonde. Si l'on a l'impudeur d'y faire entrer l'esprit, si l'on porte les frontières des peuples jusque dans le pur domaine de la pensée, il est inévitable que le péril de la religion s'ensuive, que l'œuvre du salut des hommes soit disloquée. Le principe de la race pourvoit à cet effet avec une farouche intransigeance, parce qu'emprunté à la nature physique, il en épouse l'aspect de fatalité. Nul assujettissement plus que le sang présumé n'a de pouvoir pour dissocier les hommes, quand on enseigne que la raison, qui naturellement les rassemble, dépend de ce siège de leur diversité.

Et voici une autre remarque.

Je voudrais qu'en ceci un catholique français se rendît compte qu'il trouve dans sa nation un préjugé immense contre cette sorte de menace de l'ennemi. Car la libre pensée pense comme nous là-dessus. Elle professe dans le domaine de l'esprit la ressemblance de tous les hommes. Elle étend comme l'Église son dessein de propagande jusqu'aux limites du genre humain.

Qui chez nous contredit à cela? Quelques fractions du monde conservateur seulement, qui se sont imaginé trouver dans le système des vérités prétendues nationales une torpille contre la Révolution. Mais il suffit de voir de quelle manière cette machine fonctionne en Allemagne, pour en connaître les effets naturels, pires que ceux de la Révolution.

Louis Dimier.

Lettres et essais de Pierre Dupouey

L'œuvre écrite de Pierre-Dominique Dupouey tient tout entière dans le livre que viennent de donner les Éditions du Cerf, avec la préface d'André Gide à la première édition des Lettres, une introduction d'Henri Ghéon et quatre belles photographies (1). Ainsi se trouvent réunis les noms de trois écrivains profonds que la vie avait rapprochés au début de ce siècle, en des circonstances bien diverses. Il y a quelque chose de saisissant à méditer, après tant d'années, le témoignage que nous donne ce livre, maintenant que le Temps a séparé les routes.

Le lieutenant de vaisseau Pierre Dupouey, un soldat poète et peintre, qui appelait son aîné Gide son « libérateur », rencontre la Grâce en le cœur pur d'une jeune fille, et, trois ans avant la guerre, renaît dans le Christ « non de la guerre, mais de l'amour », dans un cher mariage, rayonnant d'enseignements. Ses Lettres en sont, à son insu, le poème et le manuel. Après son départ en Flandre, au bataillon des fusiliers marins, une balle perdue, le frappant entre les deux yeux, l'arrache au Temps, la veille de Pâques.

Henri Ghéon, — l'homme né de la guerre, dont ce même livre nous donne, dans la préface d'André Gide, deux si belles lettres, pleines d'entrain et de chaleur de cœur, — dès qu'en un premier contact avec Dupouey, qu'André Gide lui a fait connaître, il rencontre la Grâce,

(1) Lieutenant de vaisseau Pierre Dupouey, *Lettres et Essais*, avec la préface d'André Gide et une introduction d'Henri Ghéon. 1 vol. 315 pp., 15 fr. Les Editions du Cerf, Juvisy (S.-et-O.).

devient chrétien avec l'impétuosité d'un éclatement d'obus. Il le reste, et dépense cette sève chrétienne en son œuvre considérable, vraiment neuve, où, bien loin de l'arrêter, la Foi exalte son talent de poète, de romancier, d'auteur dramatique.

Et André Gide... quel vide autour de lui ! Que d'amis convertis alors qu'il poursuit sa route !

« Ceux qui restent dans le marécage esthétique se retrouvent, après chaque détente de jarret, plus enfoncés qu'avant.

« O Nathanaël ! Il faut en sortir à tout prix, en arracher tes bottes, au besoin les y laisser pour continuer pieds nus... ! » (*Essais*, p. 209.)

Singulière destinée que celle de cet homme qui recommande Claudel à Dupouey, l'Évangile à Ghéon, refuse pour lui-même le « poison romain » et continue à chercher d'étreindre le Mal qu'il prend pour un être alors qu'il n'est rien. Quoi d'étonnant qu'il rencontre en route, à défaut de ce mal absolu, un être mauvais, réel celui-là, le Prince de ce monde qui l'encourage dans son illusion ? « On croit que l'on possède, et l'on est possédé », disait Gide lui-même.

Si un rapprochement entre ces hommes s'impose à la pensée, c'est que l'*Essai sur l'Individualisme* peut passer pour le meilleur contrepoison de cette doctrine dont « le seul dogme, purement négatif, est de rejeter l'ancienne Doctrine. Ni autorité, ni hiérarchie en nous-mêmes, mais seulement le cercle des désirs tournant autour de son centre de ténèbres » (p. 215). L'effet en sera d'autant plus fort que Pierre Dupouey revient de plus loin. En doutera-t-on à lire les lettres citées par A. Gide ? On peut être reconnaissant à André Gide d'avoir donné en outre en cette préface un témoignage de ses efforts de compréhension pour l'ami, en l'âme duquel il voyait « lentement approfondir ce vide espace que seule la Présence Eucharistique pourra remplir ». Cet ami de Pierre Dupouey ne fut jamais oublié par sa femme, je le sais.

*
* *

Les lettres que, de son cuirassé d'abord, puis du front où il partit sur sa demande, « en se faisant pistonner » pour la première fois de sa vie, Pierre Dupouey envoie à sa femme, nous montrent comme ils cheminaient ensemble vers le souverain Bien, où elle ne le rejoignit que dix-sept ans plus tard après une longue et douloureuse maladie. Elles forment la majeure partie du volume, après l'introduction nouvelle où Henri Ghéon nous raconte l'heureuse fortune de leur rencontre, dont le sens spirituel resta caché au monde, comme il arrive pour toutes les grandes aventures surnaturelles en leur commencement. Elles sont aisées, tendres, gaies, spirituelles même; leur spontanéité rend plus frappante encore la perfection sans nulle recherche de leur style. On voit qu'elles sont écrites avec un plaisir toujours renouvelé, en un jaillissement poétique d'une grande noblesse qui alterne avec d'humbles aveux. « Chaque jour, je remercie Dieu davantage de la suave merveille qu'Il a opérée dans ma vie. Oui, comme tu le dis, c'est plus beau et plus extraordinaire que tous les contes de fées de notre enfance : la baguette de la fée qui transformait une citrouille en carrosse de gala et des pincettes en attelage est bien peu de chose à côté du pouvoir de la tendre magicienne qui a transformé toutes choses pour moi en douceur et en amour. Qu'une citrouille devienne un carrosse, cela se voit tous les jours; mais que toutes les pensées, toutes les occupations de chaque jour soient embaumées par un grain d'amour, — que les plus humbles services soient les plus doux, — que toutes les traverses et toutes les difficultés soient résolues par une augmentation de la tendresse, là est le prodige. L'amour est la vraie pierre philosophale : il transforme tout ce qu'il effleure, non pas en or — Dieu merci! — mais en tendresse, en confiance, en paix intérieure, lorsqu'il a mérité la bénédiction du Ciel » (p. 91).

Mais ces lettres qui ne nous étaient pas destinées ont

pourtant une valeur éternelle par la hauteur de leur Doctrine puisée aux Livres saints, qui ont pleinement désaltéré sa soif de beauté. « Je m'étonne qu'on ne développe pas davantage aux jeunes esprits cette partie lyrique des Écritures qui, du point de vue purement littéraire, est le poème le plus parfait que nous possédions... Cette délectation dans la louange, l'Église notre Mère la possède comme nulle autre. Si elle ne la possédait pas, elle ne serait pas notre Mère, elle nous aurait privés de breuvage essentiel, elle laisserait à d'autres le soin de nous enseigner le goût le plus merveilleux de la vie. »

Aussi approfondissaient-ils ensemble les Livres saints. Ils en savaient par cœur des passages entiers. C'est là, je pense, le moyen le plus rapide d'atteindre à une sagesse, un degré d'union élevé, auquel il devait être parvenu, au dire de son aumônier.

* * *

L'*Essai sur l'Individualisme* est un fruit de cette sagesse; qu'il ne contienne que des fragments, et qu'on y trouve souvent des phrases inachevées, comme en les Pensées de Pascal, auxquelles on se reporte involontairement, il ne nous dit pas moins admirablement les jugements d'une âme *délivrée d'elle-même* par la Doctrine (c'est le mot employé par Dupouey pour désigner la science des saints), sur tous les grands objets de réflexion à quoi se portent invinciblement les grandes âmes. Le temps, l'amour, l'art, la vie, la souffrance... « L'individualisme », au contraire, au sens où il l'entend, c'est la « glaise de la culture du moi », « cette religion sans prêtres » « qui prétend » déraciner l'arbre vénérable de la Doctrine. « N'est-il pas légitime d'examiner quels fruits il nous propose et quel ombrage il peut nous promettre? » (p. 215). L'opposition entre l' « Individualisme » et la « Doctrine » est bien le fond de la méditation de Dupouey qu'il a si profondément vécue. Elle se retrouve sous tous les aspects, en des effets saisissants. Deux façons d'user du

temps : « L'homme sème dans le temps, mais tout ce qu'il sème ne doit fructifier que dans l'éternité... L'esprit moissonneur s'efforce continuellement contre le temps ; il en a une secrète et instinctive horreur... Il redoute tout ce qui mûrit dès ce monde comme préparant une moisson de pourriture. — Il y a une autre ivresse qui oublie le temps ; mais comme le nageur qui s'abandonne au courant oublie les cataractes ; comme le condamné, dans son sommeil plein de rêves, oublie les bourreaux » (p. 228).

Deux Prudences, encore (p. 229). L'opposition se poursuit entre les Voix de la Grâce et les Voix de la chair, d'une peinture si puissante, où paraît le moraliste profond qui rejoint Pascal et rappelle l'Imitation : ici l'esprit entraîne le cœur qui se fond en une humble prière.

Dans ce livre qui n'a pas été *fait*, il n'y a pas une longueur.

* * *

Tel est le premier panneau de diptyque que nous présente l'amitié reconnaissante d'Henri Ghéon, en nous en promettant un second, à la mémoire de Mireille Dupouey, que nous attendons avec impatience. Il se laisse longuement contempler par les amis qui les ont connus et aimés et y retrouvent leur image si fidèle, — mais aussi par tous les nouveaux amis qu'une œuvre si belle et si pure conquiert et élève, en leur proposant un exemple rare.

Pierre Cras.

Pour un ordre catholique

Tous ceux qui suivent notre action dans La Vie Spirituelle, *dans* La Vie Intellectuelle *et dans* Sept *ont pu voir converger nos efforts vers l'idée d'un Ordre catholique à réaliser en France. S'il est vrai, en effet, qu'un ordre nouveau se cherche actuellement dans notre pays, le devoir des chrétiens est de veiller à la fois à ce que cet ordre à venir permette l'épanouissement des valeurs spirituelles auxquelles nous adhérons par notre foi, et à ce que cette force que représentent les croyances et la vie chrétienne collabore à l'enfantement de ce monde nouveau. C'est en réfléchissant sur ces idées directrices que nous pouvons, ici, prendre notre part de ce travail.*

C'est ainsi que M. Gilson en différents articles parus dans Sept *et dans* La Vie Intellectuelle, *et M. Maritain dans l'étude récemment publiée ici même, ont déjà posé les bases des premières recherches.*

En attendant d'autres travaux sur ce sujet, nous livrons aujourd'hui à la réflexion de nos lecteurs deux documents d'un grand intérêt. Le premier est l'esquisse d'un plan de travail où le R. P. Delos a voulu condenser en quelques pages les points essentiels sur lesquels il lui semble urgent de faire porter notre effort doctrinal. Le second, un compte-rendu du dernier conseil fédéral de l'A.C.J.F.

Esquisse d'un plan de travail

I

Action Catholique et Chrétienté

Le développement de l'Action catholique soulève un problème de philosophie sociale et un problème religieux :

Qu'est-ce qu'une Société chrétienne? Qu'est-ce qu'une chrétienté?

L'Action catholique, en effet, n'a pas pour objet direct la sanctification des âmes par la collation de la grâce : ministère sacerdotal ; ni le redressement des institutions humaines selon leurs fins naturelles : c'est l'objet de la politique, de l'action économique, syndicale, etc.

Mais elle est l'œuvre des laïcs (sous la conduite de la hiérarchie) en vue de christianiser la société humaine, c'est-à-dire : de faire en sorte que l'ordre social temporel soit chrétien et sanctifiant pour les individus qui y vivent.

De là, la question : Quand un ordre social, naturel et humain dans son principe et ses buts politiques, économiques, etc., est-il chrétien? En d'autres termes : Qu'est-ce qu'une chrétienté, entendant par ce mot la société temporelle dans un monde qui a reçu le Christ par l'Incarnation?

La solution de ce problème jetterait sans doute, sur la nature de l'Action catholique, sur ses buts, sur la distinction de l'action catholique et de l'action civique ou politique, une lumière dont bénéficieraient les militants de l'Action catholique.

II

Pensée catholique et État totalitaire

Il ne s'agit point ici d'un problème politique, mais philosophique et sociologique. L'État totalitaire, entendu en son sens exact (c'est-à-dire si l'on remonte à la conception fondamentale de l'homme et de la société dont il émane), est un phénomène nouveau qui intéresse la notion même de civilisation.

L'État totalitaire ne se confond nullement avec l'État dictatorial (cette dernière expression désigne une forme

politique, un aménagement de l'exercice de la puissance publique),

ni avec l'absolutisme d'État,

ni avec l'Étatisme (extension indue de la compétence de l'État en des domaines qui sont de la compétence d'autres autorités : pères de famille, Église, chefs d'entreprises, etc.) ;

le totalitarisme se réfère à une conception de la vie humaine et de ses valeurs, dans laquelle la primauté est donnée aux valeurs collectives sur les valeurs individuelles — dans laquelle la primauté est accordée à la société sur la personne humaine.

En ce sens, c'est une forme de sociologisme ; sociologisme qui s'inspire soit d'une certaine conception idéaliste et néo-hégélienne de la nation, soit d'une conception de la race... mais qui, en tout cas, vise à créer une civilisation nouvelle, différente de la civilisation qui prend pour base de la vie sociale l'éminente dignité de la personne humaine, les droits de l'homme et de la personne.

Le totalitarisme ainsi conçu est une manifestation doctrinale très consciente d'elle-même, de ses buts et de ses moyens d'action ; elle a une importance historique, et doit être soumise à l'examen des catholiques.

III

La Pensée chrétienne et le Problème ethnique

Ce problème ne semble-t-il pas devoir prendre, en ce milieu du XX^e^ siècle, une importance analogue à celle que prit, au XIX^e^ et au début du XX^e^ siècle, le problème politique et social de la nationalité, sous ses formes diverses : souveraineté nationale, droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, principe des nationalités, protection des

libertés nationales-culturelles? Doctrines qui ont une même base ultime, et qui ont modelé l'Europe des XIX^e^ et XX^e^ siècles.

Le problème ethnique (qu'est-ce que la race, importance des valeurs ethniques, rôle du facteur ethnique dans le développement des peuples et celui de la civilisation, la race et les institutions juridiques, etc.) pose une question, dès aujourd'hui d'intérêt mondial, que le catholicisme seul peut résoudre, et à la solution de laquelle le catholicisme français doit particulièrement fournir son apport, car il est sans doute le plus libre pour juger de ce problème.

Or, les données de ce problème sont extrêmement amples. La mentalité ethnique, qui se développe en nombre de pays hors de France, le fait en s'appuyant sur les *Sciences* (biologie, sciences de l'hérédité, etc.),

en créant et utilisant un sentiment *mystique*, aux racines profondes,

en s'aidant d'une *Politique*, au sens de Science, à laquelle elle fournit du reste elle-même ses bases philosophiques et ses principes de Droit.

C'est sur ces trois terrains à la fois qu'il faut porter la lutte. La lutte isolée, menée sur un seul terrain, est pratiquement inefficace parce qu'il s'agit d'un sentiment complexe : refoulé sur l'un des trois plans il s'affirme avec plus de force sur les autres, dans l'âme qu'il s'agit d'éclairer.

Il semble qu'il y ait là une œuvre très vaste, qui s'impose à l' « intelligence » catholique; savants et institutions (universités catholiques) ont leur rôle à jouer. L'œuvre ne peut être que collective, elle appelle une coordination des efforts.

J.-T. Delos, O. P.

Le second document est un bref compte-rendu du récent conseil fédéral de l'A.C.J.F. (Association Catholique de la Jeunesse Française). On verra avec quelle force le Congrès a voulu distinguer la tâche de l'A.C.J.F. de celle des ligues et des partis, pour présenter à la jeunesse catholique de France une mission plus haute — et plus difficile, sans aucun doute — que de s'engager dans un groupement révolutionnaire : la mission de rechristianiser la France. Mais nous pensons que le Conseil n'a pas voulu pour autant exclure la légitimité d'une action politique à laquelle d'autres jeunes gens — ou même ceux des membres de l'A.C.J.F. qui en ont la vocation — pourraient à titre purement personnel se dévouer.

Le Conseil Fédéral de l'A. C. J. F.

Les 27 et 28 janvier dernier, l'A.C.J.F. réunissait à la 38e session du Conseil Fédéral les dirigeants mandatés par toutes les sections que ses divers mouvements spécialisés groupent à travers toute la France. En ces deux journées de travail, les délégués devaient étudier en commun l'une des questions les plus graves que des jeunes puissent rencontrer en ce temps : *les devoirs civiques des jeunes*. On comprend sans peine qu'un tel problème se soit imposé à l'examen de ceux à qui est dévolue la tâche d'organiser le plus vaste mouvement de jeunesse en France. Les circonstances difficiles de la cité française, les incertitudes de toutes sortes qui marquent le destin de la jeunesse actuelle, la conscience très vive de responsabilités que les catholiques ont à prendre, donnaient à ces travaux une signification et une importance justifiées.

Mais ce n'est pas seulement à cause des circonstances historiques que l'étude des devoirs civiques des jeunes prend à l'A.C.J.F. une importance si grande : c'est surtout en raison de l'expérience sociale dont témoigne le seul mouvement de jeunes atteignant et organisant tous les milieux sociaux sans exception, prenant en charge tous les problèmes concrets, pour le présent et pour l'avenir, de tous les jeunes dans toutes les classes, réalisant en quelque sorte une harmonie sociale vécue et comprise par tous directement, en plein réel.

A cette expérience totale, l'A.C.J.F. doit ce privilège de pouvoir parler au nom de toutes les classes, dépassant ainsi les oppositions et les conflits où dans la vie courante les classes se heurtent. Privilège lourd de devoirs : car cette harmonie sociale organique que révèle un pareil mouvement ne doit pas être obtenue au prix de sacrifices illégitimes demandés aux uns ou aux autres ; en faisant collaborer des jeunes qui, demain, tiendront dans la vie économique ou politique, des postes si divers, on ne doit pas chercher à dissoudre l'originalité de chacun ni les justes requêtes de chaque classe dans son effort vers une meilleure organisation de la Cité. C'est au contraire par une intelligence réciproque des besoins et des destinées de chaque classe que doit s'établir, à l'intérieur des mouvements d'abord, puis sur le plan des affaires de la cité, cette collaboration : en faisant faire à tous ses militants l'expérience quotidienne de cet épaulement mutuel, l'A.C.J.F. sait qu'elle garantit la mission propre de chacun et qu'elle prépare, dans le vif, une structure sociale autrement conforme aux fins de la cité que celle dont nous voyons les derniers défenseurs désespérer.

Il suffit de réfléchir un instant à cette originalité et à ce privilège de l'A.C.J.F. pour comprendre à quel point elle est éloignée de tout esprit de parti, à quel point son action est différente de celle des ligues de jeunes, à quel point son

esprit est incompatible avec celui des mouvements politiques de jeunesse. Ce sera un des meilleures titres de fierté du récent Conseil Fédéral que d'avoir dissipé les équivoques funestes qui ont égaré tant de générosités dans des voies sans issue. Les heures tumulteuses qu'a traversées notre pays ont suggéré à beaucoup de jeunes de « faire quelque chose »... et, non sans quelque précipitation, ils ont rejoint les formations de jeunesse où l'on promettait de tout rénover. Une option semblait s'offrir à notre jeunesse : ou par un abstentionnisme criminel laisser la cité française s'écrouler, ou, courant au plus pressé, renforcer les phalanges des défenseurs de l'ordre, à moins que ce ne soit des partisans de la violence révolutionnaire. A cette option, il faut dire, parce que c'est vrai, que l'A.C.J.F. n'a pas obtempéré et qu'elle savait devoir ne pas obtempérer ; l'ensemble de ses militants est resté inattaquable au sophisme, et les journalistes qui ont cru deviner que certains de ses membres se seraient évadés vers des mouvements politiques de jeunes ont écrit avec légèreté.

Avec force, le rapport de Jean Letourneau « Pour un ordre civique chrétien » définit la position de l'A.C.J.F. en la situant au-delà de toute agitation partisane :

« N'apparaît-il pas que le premier devoir est d'assurer les fondements solides de cette cité qu'ils veulent réaliser? Ne semble-t-il pas clair, par ailleurs, que, sur le forum, dans la mêlée actuelle des partis, ces tâches-là ne pourront pas être accomplies?

« Notre attitude est alors clairement établie.

« Plus que tous autres, nous sommes angoissés par les difficultés que traverse notre Pays. Plus que tous autres nous croyons que les circonstantes présentes créent aux jeunes des responsabilités civiques qu'en des périodes moins troublées leurs aînés n'ont point également connues à leur âge.

« L'abstentionnisme nous apparait comme un crime envers la Patrie et ce n'est point chez nous qu'il trouvera

des défenseurs. Mais nous mettant en face également de nos responsabilités comme de nos possibilités, nous croyons que le travail essentiel, celui qui nous met immédiatement et totalement au service du Pays, c'est, en poursuivant notre œuvre de christianisation des masses, de la compléter par une restauration chrétienne des institutions naturelles qui leur servent de cadres de vie, famille, profession, cité, et qui sont à nos yeux les fondements nécessaires de l'État que nous voulons reconstruire demain. »

Des paroles comme celles-là, qui n'ont peut-être pas l'éclat vengeur de certaines imprécations contre le « régime pourri », — mais qui ont à coup sûr un autre sérieux et une autre résonance, — prennent tout leur sens quand on sait qu'elles traduisent en termes exacts l'expérience directe de milliers de militants, et non le verbalisme facile de doctrinaires en chambre ou de partisans. Sans doute l'A. C. J. F. a choisi la tâche la plus difficile et la plus ingrate et la plus obscure (mais c'est, dit-on, son métier) ; et si elle l'a choisie, c'est en esprit de fidélité à elle-même : car, pour qui sait voir, il n'y a aucun rapport entre le témoignage social et civique d'une A. C. J. F. poussant ses racines dans toutes les classes de la société, incarnant les aspirations de toute une génération diverse dans ses fonctions, — et l'efflorescence des « partis » issus d'intérêts individualistes, opposant les hommes aux hommes dans des « formation » antagonistes incapables de s'élever à la conception d'un bien commun et d'y travailler efficacement. L'A. C. J. F. a trop nettement conscience d'être une *représentation institutionnelle* de tous les milieux de travail et de vie pour accepter de se diluer dans la poussière partisane. A l'option équivoque : « Faites de la politique de parti ou soyez des traîtres », l'A. C. J. F. oppose son refus et cette affirmation : « Faites une société harmonieuse et juste où la collaboration de tous soit possible, réelle, intelligente, vécue. » Et par là, le mouvement d'A. C. J. F. fait de plus

authentique politique que d'autres mis à la remorque d'idéologies mourantes, ou d'intérêts occultes de classe ou de parti. A son tour, l'A. C. J. F. propose une option, non pas entre la désertion et le service de la Cité, mais entre deux façons de servir la Cité : la sienne et celle des mouvements politiques de jeunesse.

C'est à de telles évidences qu'ont mené les travaux du Conseil Fédéral. Le détail des initiatives et des consignes, ce n'est pas une brève notule qui peut en faire état : on le trouvera, dans sa modestie et sa richesse, aux pages du numéro spécial des *Annales de la Jeunesse Catholique*. Mais on doit au moins souligner que dans le désarroi des idées, dans cette inquiétude unanimement ressentie qui pèse sur notre pays, des travaux de ce genre sont un réconfort et un gage d'espérance : qu'il en soit donné acte aux artisans de ces journées de lumière.

Marc Scherer.

A TRAVERS LES REVUES

Les catholiques allemands continuent de se défendre

Les **Informations internationales** de janvier (n° 15) continuent de nous apporter des renseignements précieux sur les événements d'Allemagne au point de vue catholique. On y voit l'admirable vaillance de nos frères d'Outre-Rhin dans la défense du christianisme :

La propagande néopaïenne se poursuit en Allemagne sous les formes les plus diverses. Journaux, livres et brochures où le christianisme est l'objet d'attaques incessantes, se multiplient à l'étalage des libraires. On voit même reparaître aux devantures des ouvrages qu'on croyait à jamais oubliés comme ceux d'un ex-jésuite, le Comte Hoensbroeck, ou des pamphlets comme le livre de Miller : *La dégénérescence des peuples sous la Croix*; les attaques reprennent contre le sacrement de pénitence et la confession. Des notes bibliographiques élogieuses recommandent toutes ces publications dans bon nombre d'organes qui s'adressent à la foule et sont très lus.

Pour se défendre contre cette littérature qui se fait de plus en plus envahissante, les catholiques n'ont guère à leur disposition, en dehors des brochures et des livres qu'ils peuvent aussi publier, que les Semaines religieuses qui paraissent dans la plupart des diocèses allemands.

Celles de Berlin, de Münich et de Cologne mènent le combat apologétique avec vaillance et courage. C'est celle de Berlin qui a dénoncé cet Almanach païen des paysans allemands contre lequel a protesté, à son tour, l'*Osservatore romano*, et dans lequel le vendredi saint est choisi pour la commémoration des 4500 Saxons qu'a fait massacrer Charlemagne, qu'on n'appelle plus désormais que Charles le Boucher.

Deux thèmes sont ordinairement traités dans les Semaines religieuses. On y trouve, tout d'abord, des articles réfutant les allégations soi-disant scientifiques, du *Mythe du XX^e siècle*, le fameux ouvrage de Rosenberg; il s'y rencontre aussi des études sur le rôle de l'Épiscopat allemand dans la lutte contre le communisme et les sans-Dieu.

Cette dernière série d'articles a été entreprise pour répondre à deux discours prononcés à Trèves et à Berlin, vers la mi-décembre, par le ministre Goebbels. Celui-ci avait osé prétendre que l'Épiscopat catholique d'Allemagne avait failli à son devoir et, pour mieux favoriser l'alliance du Parti du Centre avec la Social-démocratie, gardé le silence sur la propagande communiste et athée. Heureusement, le national-socialisme était venu, et ce que les Évêques n'avaient point osé faire, Hitler et son parti l'avaient fait.

C'est pour répondre à ces grossières accusations que les Semaines religieuses allemandes font en ce moment passer sous les yeux de leurs lecteurs toute la longue série d'actes épiscopaux émanant d'évêques allemands, qui sont autant de condamnations du socialisme, du marxisme et du communisme.

Cette double campagne des Semaines religieuses se poursuit donc, en dernière analyse, contre deux des coryphées du néo-paganisme et du national-socialisme : Rosenberg et Goebbels. Il suffit de constater ces faits pour en dégager la portée : les catholiques allemands restent aux prises avec le national-socialisme et doivent continuer à combattre la propagande néopaïenne, plus intense que jamais.

Un témoignage nouveau de l'activité catholique vient d'être apporté par le Cardinal Faulhaber qui a prononcé à Munich le 9 février un discours retentissant sur l'obligation qu'ont les parents d'envoyer leurs enfants aux écoles catholiques.

Il a même menacé d'excommunication les chefs du mouvement national-socialiste, auteurs de la campagne tendant à supprimer l'école confessionnelle pour la remplacer par une école unique d'État. « Quiconque promulgue une loi qui porte atteinte à la liberté de l'Église est passible de l'excommunication », a déclaré le cardinal.

Le cardinal Faulhaber a protesté contre les violations du Concordat qui, dit-il, ont eu lieu en Bavière au cours de ces deux dernières semaines, contre les interdictions de réunions de parents auxquelles des prêtres devaient prendre la parole, contre la saisie de lettres adressées par l'Église aux parents des écoliers.

La présence du nonce apostolique conférait à ce sermon une importance particulière.

Dehors, une foule nombreuse se pressait aux abords de l'église. Les dignitaires de l'Église et l'ex-kronprinz Rupprecht de Bavière, présent, lui aussi, à la cérémonie, furent acclamés aux cris de : « Vive Rupprecht! Vive la Bavière! »

RUSSIE ET CHRÉTIENTÉ

ISTINA. . . . . *L'esprit de Babel.*

Contre la confusion des doctrines, engendrée par l'imprécision des mots.

J. N. *L'itinéraire religieux de la conscience russe.* II.

Les grandes crises religieuses et politiques du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle, et le rôle considérable joué par Pierre le Grand au début du siècle suivant, nous révèlent de nouveaux éléments — et fondamentaux — du problème religieux posé dans et par la Russie d'aujourd'hui.

A. HUBATZEK, O.P. *Disques religieux russes.* III. — *Pâques.*

C. DUMONT, O.P. *Trois livres sur l'U.R.S.S.*

Livres qu'il faut lire tous trois parce qu'ils se complètent l'un l'autre.

A travers les revues :

La question des « sans-Dieu ». — Memento des revues.

DOCUMENTS

Appel des comités de secours en faveur des populations de l'U.R.S.S. éprouvées par la famine.

Billet d'Istina

L'Esprit de Babel

Il n'est peut-être pas de pire confusion que celle qu'engendre le langage. Nous ne parlons pas ici de la difficulté — bien sensible, certes, — qui naît, entre les hommes, de la diversité des idiomes. Nous visons cette confusion des idées et des choses qui provient — en chaque langue — de la pauvreté du vocabulaire. Les sciences, dans leur domaine propre, en raison de la rigueur de leurs méthodes, échappent au danger de cette confusion en se créant, au fur et à mesure de leurs besoins, des termes nouveaux strictement définis. Mais outre que toutes les disciplines de la pensée (la philosophie, par exemple, ou les sciences sociales), ne sont pas comparables en ceci aux sciences dites exactes, il est de fait que le langage courant n'hérite que bien tardivement et fort partiellement des précisions et de l'enrichissement du langage scientifique. Éternel méfait de la langue, plus sensible aujourd'hui, sans doute, qu'au temps d'Ésope, et que l'on ne saurait trop vivement dénoncer.

***

Ainsi sommes-nous accoutumés de nommer d'un même nom des théories et des doctrines qui — pour avoir eu peut-être une commune origine et pour conserver en quelque point une certaine parenté, — en sont venues à se diversifier à l'extrême. De la confusion qui en résulte le langage certes n'est pas seul responsable. Il y contribue cependant pour une bonne part, et c'est assez pour justifier nos dires.

Il y a bien des façons différentes, en face de ce scandale de

l'accumulation exagérée des richesses aux mains d'un petit nombre, de prôner une plus juste répartition des biens de ce monde en faisant appel à une plus large extension de la propriété commune. Et les motifs qui portent à s'insurger contre ce scandale peuvent être fort divers, comme diverses aussi les philosophies qui s'offrent comme base à ces conceptions nouvelles de l'ordre économique et social. Et cependant combien — en dehors des cercles jusqu'ici fort restreints de spécialistes — consentent à faire ce partage, cette nécessaire distinction ?

Qu'on nous entende bien. Nous ne prenons parti, ici, pour aucune de ces doctrines. La question n'est pas là. Nous critiquons seulement ce fait que dans leur ensemble les hommes — victimes en cela de l'imprécision du langage — identifient des choses aussi diverses et sont portés à imputer à tous l'intolérable erreur de quelques-uns. Socialisme, Communisme, c'est tôt fait d'apposer l'étiquette. Et voilà que pèse indistinctement sur tous l'univoque réprobation qui frappe cette forme bien déterminée de conception économique et sociale étroitement inféodée au matérialisme marxiste qui s'instaure en pays soviétique. Encore une fois notre pensée n'est point de justifier ici aucune théorie, mais de stigmatiser un jugement injuste et de dénoncer la confusion qu'il engendre.

***

Il y a d'ailleurs un autre aspect, non moins grave, de cette même confusion. La portée pratique en est peut-être plus grande encore. Combien de jeunes, aujourd'hui, profondément choqués dans leur sens naturel et droit de la justice par l'inégale et souvent injuste répartition des biens, ne font point de distinction entre les doctrines qui, pour porter remède à cette situation, font appel à des degrés et, sous des mobiles divers, à une plus large mise en commun des richesses ? Trouvant dans le communisme soviétique un écho à leurs propres sentiments, ils s'en proclament les alliés et en deviennent les propagandistes. Confusion des idées engendrée par l'imprécision des termes, et doublement fâcheuse. Car outre qu'elle donne appui aux partisans d'une doctrine extrémiste, essentiellement antisociale et athée, elle semble justifier l'indistincte réprobation de certains que nous dénoncions tout à

l'heure. Ainsi se forment les blocs, les partis. Esprit de Babel, suite lointaine mais toujours actuelle de l'antique malédiction que par son orgueil attira jadis sur elle notre humanité.

⁂

— *Vérités banales que tout cela! Confusion cent fois dénoncée!*

— *Confusion soigneusement entretenue cependant. L'habile propagande du communisme soviétique en nos pays d'Occident l'utilise à merveille. Voyez ses périodiques, voyez ses organes. Le marxisme s'adoucit, s'apaise, s'amenuise; le voici défenseur de la famille, de la morale, de la patrie; il se fait tolérant, doucereux, demain peut-être presque évangélique!*

Ne nous lassons pas de dénoncer l'équivoque. Il le faut pour les âmes que cette confusion égare. Il le faut pour le progrès des idées. Il le faut surtout pour le triomphe social de la justice et de la vérité.

ISTINA.

L'Itinéraire religieux de la conscience russe

IV

La grande rupture

Nous avons vu (1) le sentiment national russe s'identifier avec l'Église, et l'idée religieuse devenir un idéal politique. Mais une conception politique, pour s'affirmer pleinement, doit être opposée à une idée contradictoire, à une autre solution du problème posé. L'Église chrétienne, universelle par essence, ne peut connaître d'opposition qu'entre le temporel et l'éternel. La religion russe transformée en idéal politique devait nécessairement chercher l'adversaire devant lequel elle pourrait s'affirmer. Cet adversaire allait être désormais l'Église catholique.

Nous avons vu jusqu'à présent l'Église russe lutter contre l' « esprit latin » en général, et se cantonner dans le traditionnalisme pour réagir contre son influence. Mais à l'époque où Moscou achevait de prendre conscience de son rôle et de ses aspirations, le monde latin venait de se diviser. Dans la grande querelle théologique de la Réforme, toutes les traditions de l'Église russe et tous ses enseignements dog-

(1) Cf. *La Vie Intellectuelle*, 25 décembre 1934.

matiques auraient dû lui montrer les fondements même de l'Église sapés par d'audacieux novateurs. Et pourtant les premières influences protestantes infiltrées jusqu'à Moscou ne s'y heurtèrent pas à une répulsion aussi violente que les tentatives de conciliation venues de Rome. L'ignorance théologique contribuait à affaiblir l'effet des déclamations protestantes, mais il y eut surtout une vague intuition de l'appui que le protestantisme apportait à la thèse d'un christianisme national avant d'être universel. L'Europe, en proie à la crise religieuse, ne s'aperçut pas tout d'abord de la force des courants nationalistes qui se faisaient jour dans la lutte contre Rome, mais en Russie l'insuffisance du raisonnement théologique laissait le champ libre à l'intuition et à de secrètes sympathies pour ceux qui disloquaient le monde latin en opposant le sentiment national à l'universalisme de l'Église Romaine. Le sens de l'ecclésiologie chrétienne s'oblitérait déjà dans le christianisme russe fusionné avec un idéal politique.

Au point de vue politique, les sectes protestantes ne présentaient aucun danger pour la Russie, tandis que l'Église catholique apparaissait surtout comme alliée de la Pologne, l'ennemie séculaire. Et la lutte contre la Pologne ayant atteint son paroxysme au XVII[e] siècle, c'est alors que se cristallisa la haine (1) de l'Église

(1) Nous nous excusons d'employer ce terme de *haine*, en priant le lecteur de se souvenir qu'il ne s'agit pas d'un enseignement de l'Église, mais d'un sentiment populaire basé sur l'ignorance. Nous avons essayé de démontrer jusqu'ici que la religiosité russe était plus affective que raisonnée; cela suffit pour expliquer la violence d'un sentiment de répulsion qu'un terme plus modéré n'exprimerait pas aussi exactement. Puisque nous analysons la mentalité russe dans sa genèse historique, il nous faut connaître les tristes influences du passé pour évaluer les traces inconscientes qui peuvent en subsister jusque dans le présent.

catholique qui devait devenir un des traits caractéristiques de la mentalité russe.

Cette haine s'était alimentée, dès la fin du XVI^e^ siècle, du mouvement à la fois politique et religieux qui avait arraché à l'Église orthodoxe, par l'instauration de l'Église uniate de Pologne, une masse de fidèles considérés jusque-là comme des membres de la grande famille russe.

Rappelons en quelques mots qu'après l'effondrement de la puissance de Kiev une grande partie de son territoire avait été peu à peu absorbée par la Lithuanie. La population de ces provinces garda sa religion byzantino-slave sous la domination des princes lithuaniens, d'abord païens, puis catholiques depuis le mariage de Jagellon de Lithuanie avec Hedwige de Pologne (1386). Malgré l'alliance presque constante avec la Pologne et la forte influence catholique, la Lithuanie était restée, en somme, un pays de croyances et de rite slaves. Au cours du XVI^e^ siècle, la Pologne et la Lithuanie subirent une ardente propagande protestante, et les classes dirigeantes faillirent être conquises par la Réforme comme leurs voisins de Prusse. Les Jésuites réussirent à enrayer le mouvement et à ramener à l'Église les deux pays, dont la fusion en un seul État fut consacrée par l'acte d'union de Lublin en 1569. La question religieuse devint alors un grave problème de politique intérieure pour cette nouvelle grande puissance catholique, dont une partie importante de la population se rattachait par les liens du sang et de la foi commune à la Russie. Cette situation s'aggrava quand Moscou, se parant de la devise de la Troisième Rome, consacra par l'instauration de son patriarcat l'idée du grand centre religieux et politique destiné à remplacer Byzance. Le problème qui se posait

pour les coreligionnaires d'au-delà des frontières ne pouvait être résolu que par un rapprochement avec l'Église catholique. L'union sur les bases formulées par le Concile de Florence fut proclamée à Brest-Litovsk en 1596; tel fut le commencement de l'Église Uniate de Pologne qui conserve tant de fidèles jusqu'à nos jours, malgré de bien dures épreuves, tant du côté des seigneurs polonais qui affectaient d'y voir « une religion de rustres » (*khlopskaia viera*), que du côté des Russes, qui virent dans les uniates des rénégats, encore plus haïssables que les « vrais » catholiques latins.

Cette lutte s'exaspéra pendant la lutte suprême de la Russie contre la Pologne au début du XVII[e] siècle. Le « faux Dmitri », monté sur le trône de Moscou après l'extinction de l'ancienne dynastie, avait été soutenu par les Polonais, il avait payé leur appui par son mariage avec une Polonaise catholique et sa propre abjuration. Cette trahison de l'idéal national fut vengée par son assassinat. Et quand, aussitôt après, la Russie se trouva plongée dans les désastres du « Temps des troubles », quand on vit une armée polonaise à Moscou et tout le pays déchiré par la guerre civile, foulé aux pieds par l'étranger, — ce fut l'Église qui fit appel à la guerre sainte. Elle la dirigea, elle en conserva la gloire dans la mémoire du peuple. Plus que les chefs qui conduisirent l'armée à la victoire, ce fut l'Église qui incarna pour l'âme nationale le souvenir de la levée en masse contre l'envahisseur. Le peuple n'oublia jamais l'image du patriarche Hermogène lui adressant ses appels enflammés et tombant sous les coups des Polonais, l'épopée du couvent de Saint-Serge assiégé par l'ennemi, lui résistant victorieusement, entraînant les troupes russes par ses exhortations à un moment décisif.

Au lendemain de cette tourmente où l'État russe avait failli sombrer, l'Église et la nation se trouvèrent confondues dans la même adoration. Et l'avènement de la dynastie nationale des Romanov semblait consolider plus que jamais l'alliance de l'Église et de l'État par le fait que les rênes du gouvernement se trouvèrent entre les mains du patriarche, père du jeune tzar Michel.

Mais le résultat le plus évident de cette terrible crise fut l'exaspération contre l'Église catholique, considérée désormais comme la pire ennemie de la Russie. Cette haine dépassait la frontière tant reculée par le traité qu'il avait fallu signer avec la Pologne. Par ce traité la Russie avait dû céder un large morceau de son territoire avec des villes foncièrement russes comme Smolensk. La population ainsi arrachée à sa patrie comptait dans ses rangs bien des gens qui avaient pris part à la belle défense de Smolensk, des gens qui avaient entendu les appels des moines de Saint-Serge à la guerre sainte. Et ces anciens combattants étaient maintenant incorporés au diocèse de Polotzk dont l'évêque était saint Josaphat, l'infatigable propagateur de l'Union de l'Église... On sait ce qui en résulta. L'assassinat du glorieux évêque (1623) et les terribles représailles exercées par le gouvernement polonais sur ses meurtriers creusèrent un nouveau fossé plein de sang entre l'Église catholique et la Russie.

Les événements qui suivirent ne pouvaient amener aucun apaisement aux sentiments de haine, car la lutte avec la Pologne devenait un état de guerre chronique, et à mesure que la Russie se raffermissait, regagnait le terrain perdu, s'alliait aux cosaques du Dnieper pour prendre de nouveau pied à Kiev, la question des uniates devenait de plus en plus doulou-

reuse; chaque pas de cette lente progression vers l'ouest s'accompagnait d'un conflit toujours plus âpre avec l'Église catholique et d'une persécution sanglante des « frères-rénégats ».

Mais au moment où la Russie ressaisissait Kiev, « la mère des villes russes », l'Église russe entrait dans la grande crise qui devait l'atteindre dans ses forces vitales, et briser son union avec l'âme nationale.

Le vieux patriarche Philarète Romanov avait tenu rang de souverain auprès de son fils le tzar Michel, apposant même sa signature auprès de la sienne sur les actes officiels. Il fut ainsi, jusqu'à sa mort (1633), le symbole vivant de l'union sacrée entre l'Église, l'État et la nation. Ses successeurs ne pouvaient hériter de son prestige. Le patriarche Nikon, en voulant le restaurer, précipita l'explosion des forces dissolvantes jusque-là ignorées. Il vit se dresser contre lui à la fois un gouvernement devenu jaloux de son autorité et un peuple irrité contre son pasteur.

La tragédie du patriarche Nikon est le point culminant de cette lente évolution de l'Église russe qui avait amené la fusion du principe religieux avec le sentiment national. Nous avons déjà relevé au XVI^e^ siècle les indices de quelques fissures dans le bloc de l'Église, l'État et la nation. Les événements ultérieurs les avaient effacés en apparence. Mais dans cette seconde moitié du XVII^e^ siècle des causes profondes modifiaient l'aspect de l'édifice social représenté par ce bloc. La Russie entrait dans une nouvelle phase de sa vie historique par suite de la rupture des barrières qui l'avaient séparée jusque-là du monde extérieur. Elle n'était plus un État isolé, elle commençait à entrer en jeu dans l'équilibre de l'Europe. Les étrangers affluaient maintenant à Moscou; on les voyait dans les rangs de

l'armée comme officiers-instructeurs, on les voyait remplir des fonctions à la cour. Les négociants anglais et allemands rivalisaient d'activité; les marchands hollandais et surtout allemands avaient de nombreux établissements à Moscou, dont ils peuplaient tout un faubourg, la fameuse *Niemetzkaia Sloboda*, où bientôt Pierre le Grand irait chercher ses amusements durant sa turbulente jeunesse. Les classes supérieures du pays commençaient à subir vivement l'attrait de ce monde nouveau qui s'ouvrait devant leurs yeux, et des idées qui jusque-là n'avaient jamais été discutées semblaient maintenant démodées. Le peuple se partageait entre la méfiance hostile pour tout ce qui venait de l'étranger, et une vague poussée d'anarchisme individualiste provoquée par l'ébranlement de principes intangibles. L'Église se trouvait placée devant des phénomènes nouveaux de la vie russe, dont elle perdait le contrôle. Le bloc monolithe était prêt à craquer quand le patriarche Nikon lui en fournit le prétexte. Et pour comprendre combien la tragédie était inévitable, il suffit d'observer combien ceux qui en furent les acteurs étaient éloignés de la désirer et même de la prévoir. Le tzar Alexis était le souverain le plus pieux qui ait jamais occupé le trône de Russie et certainement l'un des plus profondément nationaux; ce fut par une ironie du sort qu'il joua un rôle fatal pour l'Église qu'il révérait et pour le principe national dont il brisa l'unité qu'il voulait affermir. Le patriarche Nikon lui-même était bien au-dessus du niveau ordinaire des évêques russes : c'était un homme de grand savoir, de mœurs sévères et d'un profond dévouement pour l'Église, et sa destinée tragique découla précisément de sa supériorité sur l'Église russe de son temps. Et parmi ceux qui se dressèrent pour protester contre les inno-

vations au nom de la religion nationale il y eut bien des cœurs généreux, inspirés d'une piété sincère et d'un amour vrai pour l'idéal religieux de leur patrie. Mais cet idéal était en contradiction avec l'histoire, qui allait lui donner un atroce démenti. La rupture du grand bloc de la nation, de l'État et de l'Église s'effectua avec une rapidité foudroyante, qui suffit à prouver qu'elle était préparée de longue date par des forces centrifuges latentes.

On sait que la grande crise éclata à propos d'une nouvelle révision des livres liturgiques, reprise un siècle après les efforts infructueux de Maxime le Grec. Comme alors, on cria au sacrilège en voyant toucher à des textes consacrés par l'usage. Mais ce qui donnait plus d'âpreté à cette protestation, c'était l'impopularité personnelle de celui qui dirigeait les innovations suspectes. Nous avons vu que le peuple respectait les chefs de l'Église dans la mesure où il entendait dans leur voix l'écho de l'idéal vénéré dans les couvents. Ce n'était pas le cas du patriarche Nikon. Il avait été prieur du couvent de Solovki, comme saint Philippe, et, loin d'en avoir emporté une auréole de sainteté, il s'était attiré l'animosité des moines par des tentatives de réformes trop brusques. On le vit même plus tard fonder un autre monastère à côté de Solovki (le monastère de la Croix sur une autre île de la Mer Blanche) avec l'intention nullement cachée d'écraser par cette rivalité le vieux couvent de Solovki. Or, ce dernier était un des sanctuaires préférés de la piété populaire, et les pèlerins qui en revenaient rapportaient l'écho des rancunes contre l'ancien prieur, devenu le patriarche de Russie. Et à Moscou, où Nikon jouissait de l'entière confiance du tzar Alexis, son caractère hautain et autoritaire lui avait acquis bien

des ennemis. Dans son zèle pour un relèvement de l'Église, dans sa lutte contre l'ignorance séculaire du clergé, il avait froissé bien des susceptibilités. Il faisait appel aux grandes traditions de la science théologique grecque, mais ses ennemis y flairaient volontiers l'hérésie. On était déjà trop habitué à considérer Moscou comme le centre de la vraie foi pour ne pas éprouver du dédain pour les Grecs; d'ailleurs, n'avaient-ils pas trahi naguère l'orthodoxie à Florence? Et Nikon, de pure naissance russe, sorti des rangs du peuple, osait déclarer qu'il était Grec par ses affinités intellectuelles! Mais l'Église n'était plus grecque, elle était russe, et ne pouvait concevoir d'autre inspiration que sa tradition nationale.

Tous ces griefs n'auraient pas suffi cependant pour amener la grande crise. On a exagéré le rôle qu'a joué dans le conflit le traditionnalisme indigné par la révision des livres. On oublie que l'ignorance générale rendait impossible un trop grand respect pour les textes écrits, à une époque où une partie du clergé recevait encore l'instruction de vive voix. La célèbre supplique (*tchelobitnaia*) que le couvent de Solovki adressa au tzar pour protester contre les innovations du patriarche était signée par quelques dizaines de moines, au nom de la nombreuse communauté composée en majeure partie de moines qui ne savaient pas signer leurs noms. C'était des gens illettrés qui se posaient en critiques de textes! Et si parmi eux il y eut certainement des fanatiques aveuglés par l'ignorance elle-même, ce ne fut pourtant pas le conservatisme qui fut la grande force agissante du *raskol* (schisme). Quand le feu de la dispute devint un grand incendie, quand des millions de fidèles renièrent l'autorité de l'Église d'État, ces dissidents montrèrent bientôt qu'ils

n'étaient pas animés d'un esprit conservateur. Le *raskol* ne sut garder un seul moment l'unité de croyance; il se fractionna aussitôt en absorbant les courants les plus variés de la pensée religieuse. Il y eut un traditionnalisme outrancier qui fit une question dogmatique de la moindre syllabe apprise par cœur, et y joignit une série de dogmes fantaisistes sur l'emploi de deux doigts dans le signe de croix, sur le nombre d'alleluias à chanter, sur la marche des processions religieuses selon la direction du soleil, sur le port de la barbe, etc. Mais à côté de cela il y eut un mouvement rationaliste apparenté aux doctrines protestantes dont la lente infiltration ne s'était jamais interrompue; il y eut un courant de mysticisme exalté se réclamant de l'inspiration individuelle affranchie de toute tutelle doctrinale. Beaucoup de sectes ne se constituèrent dans leur forme définitive que plus tard, mais elles étaient contenues en germe dans cette première révolte contre l'Église établie.

La grande crise coïncidait avec un mouvement révolutionnaire qui ébranlait l'État de secousses intermittentes comme celles d'un tremblement de terre. C'était bien la vieille terre russe que secouaient des convulsions, dans les émeutes de Moscou comme dans la jacquerie dirigée par Stenka Razine, — parce que l'adaptation à de nouvelles conditions politiques, à une réorganisation de l'État selon des exigences nouvelles, éveillait au tréfonds de l'âme russe de sourds instincts nomades imprégnés d'anarchisme. Le vieil État moscovite avait pu contenir ces instincts sans les étouffer, parce que sous un despotisme souvent brutal, mais superficiel, il laissait beaucoup de liberté individuelle. D'ailleurs, l'État avait toujours flotté dans d'immenses espaces inhabités, où les éléments réfractaires à toute

discipline avaient toujours pu se tailler une retraite. A présent l'État absorbait peu à peu tous ces terrains vagues, et il étendait son pouvoir sur des éléments de population foncièrement rebelles à toute contrainte, — tels les Cosaques. Les exigences du fisc, du recrutement de l'armée permanente, l'organisation du commerce et de l'exportation, les rapports diplomatiques, — tous ces besoins nouveaux rendaient nécessaire une refonte complète de la structure de l'État pour la rapprocher de celle des États européens. Cette adaptation à l'Europe occidentale sans avoir passé par l'évolution du féodalisme, sans avoir possédé la base juridique romaine, — ce fut le grand drame intérieur de la Russie jusqu'à nos jours, qui apparut nettement pour la première fois pendant la crise dont nous parlons. L'État suivit la voie qui semblait la plus naturelle : il s'orienta vers une adaptation à la mentalité occidentale. Le peuple eut l'intuition immédiate d'une brisure idéologique, et il y réagit soit par une opposition acharnée à tout ce qui semblait nouveau, soit par des exagérations anarchiques, mais toujours avec la volonté inconsciente de sauvegarder son indépendance psychologique contre une mentalité étrangère. Et l'Église se trouva dans une impasse. Devancée par l'État dans l'inévitable rapprochement avec l'Occident, elle se raidissait dans son horreur traditionnelle du monde latin, mais pour ce conflit avec l'État elle était obligée d'invoquer les droits découlant de la conception ecclésiologique chrétienne, et toute définition de ces droits devenait l'écho de la doctrine catholique qu'elle avait condamnée tant de fois. De même, devant l'insubordination de ses fidèles, devant ce droit de jugement personnel qu'on invoquait maintenant contre elle, elle ne pouvait parler d'autorité et de dis-

cipline sans renier cet idéal d'une religion nationale et populaire qu'elle avait contribué à former. Et cette Église qui s'était posée en adversaire irréconciliable de Rome se voyait maintenant accusée de latinisme quand elle essayait de retrouver les bases fondamentales de sa doctrine. La haine de l'esprit catholique, qu'elle avait attisée, se retournait maintenant contre elle. La grande crise du *raskol* était un jugement prononcé sur toute l'Église russe, sur son exclusivisme nationaliste, sur la mentalité qu'elle avait inculquée au peuple au détriment de l'universalisme chrétien.

Nikon obtint d'abord la condamnation de ses principaux adversaires, mais l'anathème prononcé contre le *raskol* ne fit que découvrir la profondeur du gouffre ouvert soudain entre l'Église d'État et la religion nationale, qui se retrancha dans un camp hostile. Puis, ce fut la lutte du sacerdoce et de l'Empire sur le sol russe, — le conflit avec l'État sans aucun appui doctrinal pour l'Église qui s'était identifiée avec lui. Le drame se déroula rapidement et se termina par la condamnation de Nikon, désavoué par son Église désormais ployée sous le bras séculier. L'attitude servile des patriarches orientaux dans cette affaire prouva bien à Nikon l'absence de tout terrain solide pour continuer la lutte. Une tradition ancienne prétendait qu'il aurait songé un instant à en appeler au Pape; c'est peu probable, car l'inefficacité de toute intervention romaine était trop évidente. Dans tous les cas, on vit un reflet d'idées romaines dans la proposition que fit Nikon d'organiser une sorte de province d'Église sous sa juridiction, indépendante du patriarche qui le remplacerait sur le siège de Moscou.

Saint Philippe avait été, un siècle auparavant, victime d'un acte de tyrannie irraisonnée. Nikon succom-

bait dans un conflit idéologique, et sa tragédie était celle de l'Église russe elle-même. Déposé, relégué dans un couvent éloigné, le patriarche qui avait voulu une rénovation de l'Église vit le triomphe d'un césaropapisme qui signifiait l'absorption de l'Église par l'État.

Le *raskol* avait cru se séparer de l'Église *nikonienne*. Ce fut à l'Église tzarienne qu'il eut affaire. L'opposition religieuse prenait inévitablement un caractère séditieux; l'État se chargea de la réprimer. Et le peuple russe, habitué à voir la véritable expression de l'Église dans les couvents, vit alors cette chose inouïe : des couvents en guerre ouverte avec Moscou, et le grand sanctuaire du Nord, — le couvent de Solovki, — cerné par les troupes du tzar orthodoxe, soutenant un siège épique pendant dix ans, et enfin pris, ravagé, les moines passés au fil de l'épée... Ce fut un cri d'horreur dans les masses populaires. Et les bûchers flambaient, non pas pour des hérétiques cette fois, mais pour des gens qui, comme l'archiprêtre Avvakoum, semblaient incarner la vieille religion nationale...

Maintenant, près de la moitié de la population était hors de l'Église. Le grand bloc était brisé à jamais. Le peuple aurait désormais ses propres traditions religieuses, animées de haine et de mépris pour l'Église officielle. Et cette dernière était à la merci de l'État; il était évident que son sort allait dépendre de l'orientation que devait prendre la nouvelle mentalité russe au contact avec l'Occident.

De tous les fragments de ce passé brisé, l'État absorba ce qui s'adaptait aux voies nouvelles où il s'engageait. Ce fut tout d'abord le vieil orgueil national, le rêve de la *troisième Rome*, mais dépouillé de

son contenu religieux et transformé en idée impérialiste. Ce fut aussi la haine traditionnelle contre la Rome catholique, mais l'ancienne aversion s'avivait d'un motif nouveau : Rome, — c'était le spectre de la lutte entre le sacerdoce et l'Empire; toute influence romaine ferait revivre, tôt ou tard, la question douloureuse dont on venait de mesurer le danger. Pour l'État russe, l'évolution qui allait le laïciser en le ramenant vers l'Occident, vers ce monde latin tant redouté, devait l'orienter vers les éléments occidentaux hostiles à Rome. Ce fut le sens de la politique religieuse de Pierre le Grand, qui consomma la tragédie de l'Église russe commencée sous le règne de son père.

V

L'Église synodale et la société laïque

Au moment où la grande rupture du bloc de l'État, de la nation et de l'Église laissait cette dernière impuissante sur un terrain qui se dérobait sous ses pieds, l'occasion s'offrait pour elle d'affermir sa doctrine théologique. Kiev, redevenue ville russe, était un centre d'études de sérieuse importance. Le célèbre métropolite Pierre Mohila avait donné un essor vigoureux aux études théologiques, et l'Académie qui portait son nom, calquée du reste sur les collèges des Jésuites, était devenue une pépinière d'hommes d'Église. Elle avait essaimé jusqu'à Moscou, où l'on put voir dès la fin du XVII[e] siècle l'ébauche de ce qui allait devenir plus tard la grande Académie ecclésiastique. Mais aux yeux de l'Église russe les œuvres de Pierre Mohila étaient trop ouvertement entachées de « latinisme »,

son exposé de la théologie orientale soulignait trop clairement l'identité des enseignements de l'Église d'Orient avec ceux qu'on repoussait comme « doctrine romaine ». L'école de Kiev ne put avoir d'influence décisive sur la pensée théologique russe parce qu'elle était accueillie avec méfiance. L'Église russe se trouvait acculée à l'impossibilité d'approfondir sa propre doctrine, par crainte d'y reconnaître les traits de la dogmatique catholique. Quant à l'enseignement théologique scolaire, il fut accaparé par l'État, et l'Église n'en garda que la direction nominale.

Cette situation allait être celle de l'Église russe pendant près de deux siècles. Au lendemain de la grande crise elle ne s'était pas encore précisée; ce qui était surtout visible, c'était l'impuissance pour l'Église d'enrayer le mouvement qui lui arrachait peu à peu tous ses droits, au profit de l'État qui se laïcisait rapidement. Les deux derniers patriarches durent se borner à de timides protestations qu'on n'écoutait plus. Et quand, à la mort du patriarche Adrien (1700), le tzar Pierre défendit de procéder à l'élection de son successeur au siège patriarcal, l'absence d'un chef de l'Église se fit à peine sentir. La volonté du monarque remplaçait déjà toutes les traditions séculaires, et l'Église se laissait ballotter à son gré, comme le pays entier soumis aux expériences du terrible réformateur.

Vingt ans s'écoulèrent avant que la situation de l'Église fût définitivement réglée : l'institution du *Très Saint Synode* en remplacement du patriarcat aboli ne date que de 1721. Pendant cet intervalle de vingt ans la pensée de Pierre le Grand sembla osciller entre différentes solutions du problème de l'organisation de l'Église d'État. A plusieurs reprises on crut même, en

Europe, à la possibilité d'engager le grand réformateur dans les voies qui amèneraient l'union de l'Église : Pierre avait semblé causer volontiers sur ce sujet, soit avec les Jésuites rencontrés au cours de ses voyages, soit avec les docteurs en Sorbonne. Ces espérances bientôt déçues démontrent combien la situation religieuse en Russie était peu connue et mal comprise dans les milieux occidentaux. Tout rapprochement avec Rome aurait provoqué une explosion de haine tant dans les milieux populaires que dans l'Église officielle, et Pierre, qui réprimait cruellement l'opposition acharnée du peuple à toutes ses réformes, n'aurait guère songé à introduire dans cette lutte un élément religieux nouveau, qui se retournerait inévitablement contre lui. La haine commune contre le catholicisme aurait pu rapprocher l'Église officielle et le *raskol* —, or leur division était plutôt favorable à la politique intérieure de Pierre, car elle lui permettait de traiter les *raskolniks* en séditieux, et d'asservir plus aisément l'Église privée de l'appui populaire. Mais surtout le tzar savait trop bien que l'esprit catholique ramènerait à brève échéance cette lutte du sacerdoce et de l'Empire dont il avait le cauchemar. S'il brisait l'organisation de l'Église en abolissant le patriarcat, ce n'était certes pas pour favoriser l'entrée de la Russie dans le grand système gravitant autour de Rome. Pierre connaissait la puissance de Rome, et c'est pour s'attirer sa bienveillance et son appui dans les questions de politique extérieure qu'il laissa croire, quand il le jugea nécessaire, à la possibilité d'une entente religieuse, fort éloignée de ses pensées. Le but qu'il poursuivait en réalité, c'était la laïcisation complète de l'État. S'il hésita, pendant vingt ans, sur ce qu'il ferait de l'Église, c'est qu'il envisa-

geait la possibilité de s'en passer tout à fait, de rompre entièrement avec la tradition religieuse du pays.

Ce que Pierre favorisa surtout, en Russie, c'était l'incroyance. C'est de lui que date l'irréligion qui devait dominer pendant deux siècles la classe intellectuelle russe. Le tzar en donnait l'exemple. On le voyait parfois, il est vrai, revenir aux pratiques extérieures de la religion : c'étaient, chez lui, des bouffées de superstition, ou bien une manœuvre politique. Mais l'opinion véritable qu'il avait de la religion apparaissait dans les bouffonneries sacrilèges qu'il mettait tant de soins à organiser. Il ne faut pas s'y méprendre : ces odieuses bouffonneries n'étaient pas la conséquence de la grossièreté des mœurs, ni les simples accessoires des orgies auxquelles se livraient Pierre et ses « aiglons ». C'est de propos délibéré, avec la froide conscience de l'effet à produire, que Pierre réglait les détails des ignobles processions où le christianisme était tourné en dérision, l'Église et les sacrements bafoués et profanés. La première place y était réservée à un « très ivre et très bouffon collège de cardinaux » présidé par un « prince-pape » monté sur un porc... et toutes ces infamies atteignaient leur point culminant dans une « messe de Bacchus » qui était une atroce profanation de l'Eucharistie...

Les outrages à l'Église catholique étaient bien prémédités. Les brutalités de Pierre dissimulaient la clairvoyance de son génie. Il avait l'intuition de la profonde unité de l'Église malgré les dissensions haineuses; il sentait bien que la lutte effective contre le christianisme devait être portée contre l'Église universelle. Et ce qu'il voulait, c'était le triomphe antichrétien d'une société entièrement laïque. Mais pour son entourage, pour ces gens auxquels on enseignait

l'impiété en broyant l'atavisme d'une religion séculaire, il était consolant de penser qu'après tout c'était l'Église catholique qu'on insultait, et non la religion nationale! Il est certain que ceux qui prenaient part à ces infâmes bouffonneries ne ressentaient aucun scrupule à pratiquer ensuite les rites religieux consacrés par l'usage, et même à approcher de la Sainte Table. Pierre lui-même en donnait l'exemple. Et le clergé se taisait; les prêtres remplissaient leurs fonctions sacerdotales, donnaient la communion à ceux qui s'y présentaient... N'oublions pas la tolérance traditionnelle pour le péché qui avait toujours distingué l'Église russe. Elle glissait peu à peu vers l'indifférence. Et pour la société russe commençait la période de profonde divergence entre la pensée imprégnée d'athéisme et l'habitude de se conformer à certains usages religieux, considérés surtout comme des indices de nationalité.

Quant aux masses populaires, elles proclamaient que Pierre était l'Antéchrist, et enveloppaient dans une même aversion sa personne et toute son œuvre. Le tzar qui reniait toutes les traditions sacrées, qui profanait l'Église, qui enlevait les cloches pour faire des canons, qui outrageait les moines en les appelant des fainéants, et arrachait aux monastères les jeunes religieux pour en faire des soldats, qui forçait les gens de se raser et accablait d'un lourd impôt ceux qui s'y refusaient, — ce tzar dans son costume étranger ne pouvait être évidemment qu'un produit de l'enfer. Cette conviction était scellée par le sang d'innombrables martyrs.

Pierre ne répugnait pas à verser le sang, et la lutte qu'il soutint pendant de longues années contre son propre peuple eut le caractère d'une véritable persé-

cution. Mais les années s'écoulaient sans affaiblir l'âpreté de cette lutte, et le farouche réformateur finit par s'apercevoir qu'il était impossible d'extirper de l'âme nationale le sentiment religieux. Les tentatives de révolte populaire trouvaient un écho jusque dans l'entourage immédiat du tzar, qui put mesurer la profondeur de l'opposition lorsqu'il vit son propre fils dressé contre lui au nom de l'antique idéal national piétiné. Le procès du tzarevitch Alexis (1718) marqua une étape dans la politique religieuse de Pierre. Puisqu'il ne semblait pas possible de broyer sans retour cette force de la religion nationale, il fallait au moins la dompter, l'asservir complètement aux besoins de l'État. C'est alors que se dessina nettement le projet de l'organisation synodale, réalisée trois ans plus tard.

Cette organisation porte la trace si évidente d'influences protestantes, qu'on a cru y voir la preuve de sympathies luthériennes chez Pierre lui-même. C'est une erreur, car il était aussi peu enclin au luthéranisme qu'au catholicisme; il était trop dédaigneux de toute dogmatique et trop réfractaire à toute morale chrétienne. Nous l'avons dit : il désirait un État laïque. Mais puisqu'il fallait s'accommoder de quelque façon d'une Église nationale, l'organisation protestante était le meilleur des pis-aller : Pierre était trop clairvoyant pour ne pas y voir la garantie du triomphe de l'État sur l'Église. Pour réaliser son projet, il avait sous la main l'homme qu'il lui fallait, — Théophane Procopovitch, l'apostat catholique revenu à l'« orthodoxie » en professant des idées luthériennes, adorateur du pouvoir établi et prêt à toutes les bassesses. Ce fut ce personnage, promu par Pierre au siège archiépiscopal de Novgorod, qui fut le collaborateur zélé du tzar dans la rédaction du célèbre *Règlement Ecclésiastique*.

Nous avons indiqué à plusieurs reprises que les idées protestantes s'infiltraient depuis longtemps dans l'Église russe. Mais jusque-là leur absorption avait été plutôt inconsciente. Quand on vit ces idées se manifester clairement et menacer gravement l'intégrité doctrinale de l'Église, il y eut un essai de réaction, dirigé par Étienne Yavorskii, métropolite de Riazan et « gardien » du siège patriarcal. C'était le seul théologien sérieux que possédât alors l'Église russe. Il écrivit une réfutation des opinions protestantes de Théophane Procopovitch, mais c'était un coup d'épée dans l'eau, car le tzar, qui savait à quoi s'en tenir, couvrait Théophane de son autorité. Le grand ouvrage de théologie dogmatique, composé par Yavorskii, la *Pierre de la foi* (*Kamen viery*), ne put jamais paraître du vivant de l'auteur; il ne fut imprimé qu'après la mort de Pierre le Grand, et ne put exercer aucune influence sur l'Église déjà solidement établie sur les bases protestantes, mais il constitue pour nous un précieux témoignage des doctrines de l'Église russe affranchies d'influences étrangères et fidèles aux vraies traditions de l'Église d'Orient.

L'instauration du Synode marque la fin de la crise où se débattait l'Église russe depuis la grande rupture, et son abaissement jusqu'au rang de simple rouage dans la grande machine administrative construite par Pierre. La structure de l'Église synodale est bien connue : les prêtres, devenus de simples fonctionnaires chargés de besogne policière, astreints à violer le secret de la confession toutes les fois qu'il s'agirait de la sécurité et de l'intérêt de l'État; au-dessus d'eux les évêques transformés en grands fonctionnaires et veillant avant tout à l'intérêt de l'État et surtout du fisc; enfin la direction de l'Église confiée à un synode ou

plutôt à une simple commission d'évêques désignés par le tzar et présidés en son nom par un fonctionnaire civil. Pendant près de deux siècles l'Église russe n'aura plus d'histoire, car son histoire est celle de l'État lui-même.

Ce qui peut surprendre au premier abord, c'est que cette profonde transformation n'ait pas frappé davantage les contemporains. Les *raskolnik* ne voyaient qu'abomination dans l'Église officielle depuis l'époque de Nikon et ne remarquaient pas de différence entre les profonds et nouveaux changements qui défiguraient la structure même de l'Église et les anciens griefs invoqués par eux contre l'emploi de trois doigts dans le signe de croix ou le triple *alleluia*. Et dans les classes supérieures les fidèles de l'Église officielle croyaient de bonne foi que cette Église était encore celle de saint Philippe et de saint Serge. Rien n'était changé au rituel imposant d'autrefois, et on n'était pas habitué à voir dans la religion autre chose que ce rituel. Plus d'un siècle devait s'écouler avant que la question religieuse apparût comme un problème douloureux à la pensée philosophique russe.

Il n'était pas question de philosophie du temps de Pierre et de ses successeurs, et l'élite intellectuelle formée par le grand réformateur ne dépassait pas la mentalité de primaires. Mais, à part la cause d'ignorance, il y avait une raison plus profonde de la légèreté avec laquelle les milieux les plus éclairés de la Russie s'accommodèrent facilement de la situation faite à l'Église. C'était l'affaiblissement du sentiment religieux, battu en brèche par la profonde révolution opérée par Pierre dans les idées et dans les mœurs, mais aussi par les influences occidentales qui formaient maintenant l'ambiance de l'activité intellectuelle en

Russie. Pendant des siècles les Russes avaient ignoré l'Occident latin. Et maintenant qu'ils plongeaient dans le monde européen, ils se trouvaient en face de l'Europe du XVIII[e] siècle, déchristianisée et surtout anticatholique. Le contact le plus étroit était avec la Hollande et l'Allemagne protestantes : on ne pouvait y puiser que des leçons de haine contre la vieille Église et ses traditions millénaires. Le marin ou le diplomate qui allait jusqu'en Angleterre y trouvait l'antipapisme devenu mot d'ordre national. Et la France qui attirait tous les regards, c'était la France gallicane ou janséniste et surtout libre-penseuse — la France des *Lettres persanes*, la France où respirait déjà Voltaire. Autrefois on avait haï le catholicisme allié de la Pologne. Maintenant on le voyait ailleurs déprimé, décrié, en butte aux persécutions, ou bien dédaigneusement rejeté comme une vieillerie indigne d'un siècle éclairé. Et les Russes, comme tous les néophytes de la civilisation, tenaient surtout à ne pas paraître arriérés; ils se rangeaient donc avec empressement sous les drapeaux de la « libre-pensée ». Si chez eux ils se conformaient encore aux prescriptions extérieures du culte, à l'étranger ils affichaient l'impiété, sauf dans les cas où le culte « orthodoxe » soulignait l'orgueil national qu'ils conservaient toujours, malgré l'admiration presque naïve pour la culture européenne. Mais dans cette culture ils ne voyaient pas les traces de l'influence séculaire de l'Église, car le passé de l'Europe leur était trop inconnu. Le libertinage français du XVIII[e] siècle s'accordait avec les opinions protestantes pour leur faire voir, dans l'Église catholique, l'ennemie de tout savoir et de toute pensée, la sombre puissance d'obscurantisme qui aurait pesé pendant des siècles sur le genre humain et dont on avait enfin secoué le

joug. Il nous faut comprendre cette mentalité pour évaluer l'influence qu'elle exerça sur des générations entières d'intellectuels russes. Elle leur fit perdre définitivement toute notion du rôle de l'Église dans la société humaine. Elle les empêcha de discerner, dans la nouvelle organisation de l'Église russe, les traits qui défiguraient l'essence même du principe ecclésiologique. Et surtout, en se greffant sur l'ancienne aversion contre le « latinisme », elle rendit impossible, jusqu'à nos jours, toute compréhension des idées et des doctrines catholiques.

Nous l'avons dit : la plus haute barrière entre la conscience religieuse russe et l'idéal catholique est celle de l'incompréhension. Jusqu'au XVIII[e] siècle, il y avait eu du côté russe la haine pour raison politique et l'ignorance complète. La première s'émoussait à mesure que la Russie devenait grande puissance et qu'elle n'avait plus d'adversaires sérieux parmi les pays catholiques. Mais l'ignorance s'aggravait, car elle devenait maintenant consciente : on ne voulait pas connaître l'Église catholique, on ne se donnait pas la peine de l'étudier, pas même pour la combattre ; on ne la voyait plus qu'à travers les sarcasmes des libertins et les pamphlets protestants. Ainsi s'établit un état d'esprit qui, jusqu'à nos jours, défigure chez la plupart des Russes la notion de l'Église catholique et empêche de voir sa vie intérieure et mystique, la vertu sanctifiante qui illumina tant d'âmes même aux pires jours du siècle d'irréligion. Par contre-coup, cette ignorance de l'Église universelle et de ses vérités éternelles acheva d'oblitérer le sens ecclésiologique en Russie. Les classes intellectuelles perdirent pour longtemps la conscience de l'unité doctrinale de l'Église. Extérieureurement, l'Église russe n'était plus

qu'un instrument de gouvernement; pour ses fidèles, elle devint uniquement une tradition respectable inséparable d'un nationalisme orgueilleux.

Pour mesurer la profondeur de cette ignorance des principes chrétiens, il suffit de remarquer que même dans le protestantisme, beaucoup plus rapproché maintenant de la pensée russe, cette dernière ne voyait que le côté extérieur, le principe nationaliste et la haine de Rome, mais ne sembla pas s'apercevoir de l'enseignement de théologie morale que les Églises protestantes pouvaient lui offrir. Pierre le Grand avait été clairvoyant dans son rationalisme antichrétien, quand il avait renoncé à luthéraniser complètement la Russie, et à la faire adhérer officiellement au système protestant. Même sous la forme que lui proposait Leibnitz, — l'union de toutes les « Églises » dans un christianisme mitigé vide de formules dogmatiques, — cette union conservait les bases de la théologie morale que Pierre ne se souciait guère de consolider dans l'Église russe. Cette dernière, isolée des grandes traditions du monde chrétien dont le protestantisme gardait des traces bien vivantes, se laisserait plus facilement glisser sur la pente de la tolérance traditionnelle pour le péché, dont le libertinage de la nouvelle mentalité russe s'accommodait à merveille.

Pierre avait atteint son but. Sous le couvert d'une Église nationale complètement asservie à l'État s'était formée une mentalité entièrement laïque, qui allait pendant plus d'un siècle diriger les destinées religieuses de la Russie.

Le XVIII[e] siècle est l'époque d'un abaissement si complet de l'Église russe, que tout espoir de son relèvement semblait être perdu. L'instruction du clergé était entre les mains du gouvernement, qui n'avait pas

besoin de théologiens, mais de bons serviteurs. Le mépris traditionnel pour le prêtre de paroisse s'accentuait depuis que ce prêtre était chargé de fonctions policières. Et ce malheureux prêtre était ravalé par la législation jusqu'au dernier rang de la population; il n'était même pas affranchi (jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle) des peines corporelles, et on pouvait voir des prêtres fouettés publiquement pour avoir bredouillé, dans les litanies liturgiques, en énumérant les titres impériaux ou en confondant certains des augustes personnages qu'une des incessantes révolutions de palais plaçait sur les marches du trône... Les Russes qui s'empressaient à Paris auraient pu y voir une fille de France, comme la duchesse de Berry, privée de sépulture chrétienne pour vie scandaleuse, ou Louis XV lui-même privé des sacrements de l'Église et obligé à une pénitence publique... Mais ils ne remarquaient rien de tout cela; ils n'apercevaient que les abbés de cour et n'entendaient que le rire de Voltaire. Et il leur aurait semblé inconcevable qu'un prêtre ou même un évêque russe osât se mêler de la vie privée ou publique d'un personnage gradé, ou faire entendre la moindre protestation contre la dissolution de mœurs qui s'étalait publiquement à la cour... On n'exigeait du clergé que la docilité, et on savait l'y contraindre.

Les étrangers qui venaient en Russie se croyaient à peine en pays chrétien. Mais ils se trompaient aussi lourdement que les Russes qui ne voyaient en France que le royaume du libertinage et ne remarquaient pas la vie profonde de l'Église cachée sous les dehors brillants et fallacieux d'une société en décadence. En Russie, il y avait aussi des courants profonds de sentiments religieux qui s'abritaient dans les couvents.

Pierre le Grand détestait la vie monastique, dans laquelle il voyait, avec raison, l'expression d'un idéal exactement opposé à celui qu'il voulait faire prévaloir. Il avait essayé de transformer les monastères en hospices ou en asiles pour les invalides militaires, mais toutes ses mesures sévères et souvent draconiennes avaient échoué devant la force invincible de l'esprit religieux, réfugié dans ces vieilles citadelles de la foi. Plus que jamais, l'antique tradition de fuir un monde voué à la perdition attirait des milliers d'âmes effrayées par ce monde nouveau dénué de tout esprit chrétien. Le vieux terme russe pour la vocation religieuse : « *spasat'sa* », *se sauver*, reprenait toute sa signification. Et les vocations affluaient aux couvents, malgré les mesures restrictives que la législation de Pierre et de ses successeurs faisait pleuvoir sur eux. Défense d'admettre des jeunes gens astreints au service militaire, défense d'admettre des serfs sans le consentement de leurs maîtres, défense d'admettre des artisans ou des marchands sans un certificat d'affranchissement de leur lieu d'inscription, et bien d'autres trop longues à énumérer, — toutes ses défenses avaient pour but avoué de limiter au possible le recrutement de cette masse monacale que le gouvernement considérait avec méfiance, parce que sa vie intérieure échappait au contrôle de l'État et semblait un défi au régime étatiste si minutieusement réglé. Les couvents pouvaient être utiles comme source de revenu, et l'État ne manqua pas de s'en prévaloir : il les écrasa sous un système d'impôts et de redevances qui les ruina au point de ne plus pouvoir s'acquitter de leurs charges, en particulier celle d'assurer l'entretien des évêques et du Synode. Ce fut le prétexte saisi par le gouvernement de Catherine II pour s'emparer des domaines et pro-

priétés immobilières des couvents, en prenant à sa charge l'entretien des moines ainsi spoliés (1764).

On a souvent considéré cette grave réforme seulement du point de vue économique, en n'y voyant qu'une mesure fiscale. En réalité, elle avait une signification plus profonde. C'était une tentative de réduire le religieux au rang de simple fonctionnaire, comme le prêtre de paroisse. Le nombre de moines était désormais strictement réglé, comme celui du clergé séculier.

Les couvents furent divisés en trois « classes », selon le nombre de moines ou des moniales qu'ils auraient désormais droit d'abriter, et le gouvernement allouait un modique traitement pour l'entretien de ces religieux « inscrits ». La profession définitive n'était permise qu'avec l'assentiment du Saint Synode. Désormais le pouvoir séculier pouvait s'ingérer à son aise dans le domaine de la vie monastique; si jusque-là il n'avait pu surveiller que la gestion du temporel, il avait maintenant la possibilité de réglementer le recrutement des religieux, d'en diminuer le nombre à son gré (il y avait des couvents « de 3e classe » qui n'avaient droit qu'à douze moines!), d'imposer différentes obligations soulignant que le moine n'était plus qu'un simple salarié. Tôt ou tard on se serait acheminé vers la suppression totale des monastères comme d'une charge onéreuse et inutile pour l'État, ou sous prétexte d'infractions aux règlements. La législation étouffante pour la vie monastique provoquait en effet des infractions fréquentes. Ainsi, pour éluder la défense d'admettre plus de moines que n'en comportait la « liste » (*shtat*) de chaque couvent, on avait recours à une inscription fictive à un couvent disposant d'une place vacante. Nous voyons par exemple saint Séraphin

inscrit en 1786, pour sa profession, au monastère de Gorokhovo, tandis qu'en réalité il ne quitta jamais le petit couvent de Sarovo qui lui dut plus tard sa célébrité. La vie monastique était donc toujours sous le coup d'accusations d'illégalité.

On pouvait croire que sous cette terrible pression les couvents se laisseraient emporter par le souffle de laïcisation qui desséchait la Russie. Mais ce furent eux, au contraire, qui donnèrent le premier signal d'une vigoureuse réaction religieuse. Dès la fin du XVIII[e] siècle une réforme profonde ranimait la vie monastique, sous l'impulsion du grand *staretz* Païssiï Velitchkovskiï. Ukrainien de naissance, quoique ayant passé la majeure partie de son existence au Mont Athos ou dans son couvent de Moldavie, il n'avait jamais cessé de tourner ses regards vers les couvents russes, les visitant et prodiguant ses exhortations pour un retour aux grandes traditions patristiques, pour une lutte contre l'ignorance et le relâchement. Païssiï fut l'instigateur du mouvement d'études religieuses qui fit renaître dans les couvents russes la littérature mystique, puisée aux sources des Pères orientaux. Le grand *staretz* avait été lui-même un infatigable traducteur des textes grecs, il avait fondé une véritable école de traduction et d'interprétation ; grâce à lui le théologie mystique put refleurir en s'alimentant d'une documentation sûre, et les couvents russes ouvrirent ainsi la voie aux études qui devaient, au cours du XIX[e] siècle, illustrer les quatre grandes Académies ecclésiastiques, en particulier par la traduction complète en russe des œuvres des docteurs grecs de l'Église. Mais l'influence de Païssiï porta surtout sur l'organisation intérieure de la vie monastique. La plupart des couvents russes adoptèrent son système de direc-

teurs de conscience choisis parmi les moines les plus vénérables, en dehors de toute autre fonction ou situation officielle. Cette institution, qui dégageait la direction spirituelle du contrôle opprimant des autorités ecclésiastiques ou civiles, se rattacha tout naturellement à l'antique tradition russe des *startzy* — gardiens de l'héritage sacré. Et le XIX^e^ siècle vit une belle renaissance du monachisme sous la direction des *startzy*, dont l'influence spirituelle s'étendit bien au-delà des murs de leurs monastères et atteignit la société laïque, sur laquelle l'Église officielle avait perdu toute autorité. L'Église elle-même sentit passer sur elle un souffle vivifiant, car les évêques qui la dirigeaient sortaient eux-mêmes de ces couvents où circulait une sève nouvelle de spiritualité. De même que les monastères russes avaient conservé le dépôt de la foi chrétienne aux pires époques de l'invasion tatare et de l'affaissement de l'État, ils furent une source de force vitale pour l'Église qui commença à se redresser, au XIX^e^ siècle, dans un sursaut de dignité, dans un effort pour secouer ses chaînes.

Les institutions ne changèrent pas, mais un esprit nouveau les modifiait. Pour saisir la portée de ce changement, d'abord imperceptible, puis fortement accentué vers la fin du XIX^e^ siècle, il nous faut porter notre attention sur les courants qui, en dehors de l'Église officielle, alimentaient le sentiment religieux du peuple russe et des classes intellectuelles, et redonnaient un sens nouveau à d'anciennes formules à demi oubliées.

(*A suivre.*)

J. N.

Disques religieux russes

III. — Pâques

Aucune solennité n'est comparable, dans l'église russe, à celle de Pâques. Cette fête est vraiment, comme le dit le Canon de l'office de Matines, la *Fête des fêtes* et la *Solennité des solennités*.

Vers le milieu de la nuit, au son des cloches, une procession se forme qui symbolise la marche des saintes femmes se rendant en hâte au tombeau pour y embaumer le corps du Seigneur. Le cortège sort de l'église par les portes du nord. En tête viennent la croix et les bannières, puis les officiants principaux, le diacre et les prêtres porteurs du chandelier à trois branches, de la croix de bénédiction, de l'évangéliaire et de l'icone de la Résurrection. Les fidèles suivent, tenant en main un cierge allumé. La procession fait ainsi en chantant le tour de l'église.

Parvenu devant le portail regardant l'occident, le cortège s'arrête et, après une courte cérémonie qui rappelle celle qui a lieu chez nous le dimanche des Rameaux, les portes s'ouvrent et, dans l'église soudainement illuminée, la procession pénètre en chantant le refrain pascal :

Le Christ est ressuscité d'entre les morts,
Par sa mort il a vaincu la mort,
A ceux qui gisaient dans les tombeaux il a donné la vie.

Cri de triomphe qui sera répété tout au long de l'office et durant tout le temps pascal.

Les Matines commencent. Pour rappeler les multiples apparitions du Sauveur vainqueur de la mort, le prêtre, à chaque chant du Canon, encense le sanctuaire en adressant aux fidèles la salutation pascale : « *Le Christ est ressuscité.* » Et les fidèles répondent en se signant : « *Il est vraiment ressuscité.* »

De ce Canon pascal, attribué à saint Jean Damascène et dont les admirables strophes réparties en 9 chants sont exécutées allègrement par le chœur, il n'existe qu'un seul morceau enregistré (Gramophone EK 72). C'est peu pour donner une idée même approximative de l'extrême richesse de cet office.

Le morceau auquel nous faisons allusion fait partie du neuvième chant du Canon des Matines qui comporte habituellement l'antienne appelée *irmos* intercalée entre les versets du *Magnificat*. Ces versets ont été remplacés ici par d'autres qui ont trait au mystère de la Résurrection et dont le quatrième — celui qui est enregistré — fait allusion à la Vierge. Aucun nom d'auteur sur le disque; il est cependant facile de se rendre compte qu'il ne s'agit point ici d'un chant extrait de l'*obikhod* (chant ordinaire) comme la plupart des airs sur lesquels sont écrites les strophes du Canon pascal, mais d'un morceau de compositeur relativement récent (XIX[e] siècle probablement). Il est regrettable qu'on n'ait pas choisi soit l'air de Bortnianskij revu par Bakhmetieff, soit celui de Makaroff, universellement connus en Russie et infiniment mieux adaptés au texte dont nous donnons la transcription et la traduction.

CHANT 9[e]. VERSET 4[e]

Un Ange chanta à la Vierge bénie :
(Anguel vopiiaché blagodatneï)
Sainte Vierge réjouis-toi.
(Tchistaia Dévo radouïsia)
Je te le répète, réjouis-toi.
(I paki rékou radouïsia)

Ton Fils est ressuscité
(Tvoï Syn vosskressé)
Après trois jours passés dans le tombeau.
(Tridnéven ot groba)
Il a ressuscité les morts.
(I mertvyia vossdvignouvyi)
Fidèles, réjouissez-vous.
(Loudiié vésélitésia.)

IRMOS

Resplendis, resplendis, nouvelle Jérusalem,
(Sviétisia, sviétisia, novyi lérousalimé)
Car la gloire du Seigneur sur toi s'est levée.
(Slava bo Gospodnia na tébé vossia)
Réjouis-toi en ce jour et exulte, ô Sion.
(Likouï nyné i vésélisia Sioné)
Et toi, sainte Mère de Dieu, réjouis-toi
(Ty jé tchistaia, krasouïsia, Bogoroditsé)
De la résurrection de ton Fils.
(O vostanii rojdéstva tvoiégo.)

Ce chant, en son entier, est assez simple de facture. Il débute par une sorte de récitatif où le chœur, avec ensemble, lentement, détaille chaque mot, martelant et appuyant avec insistance sur les syllabes accentuées. La prédominance des voix profondes dans les cinq premiers versets lui donne un caractère d'émouvante gravité. Peu à peu le mouvement se fait plus rapide, il devient enjoué — « allegretto » — (6e et 7e verset et début de l'*irmos*); les voix élevées éclatent, vigoureuses, pour se répandre en exultantes acclamations bientôt reprises par les voix graves puis, finalement, par tout le chœur en un très animé et puissant crescendo. Dans les trois derniers versets la phrase prend une solennelle ampleur; quelques mots bien scandés, fortement accentués ici et là, comme pour mettre en un saisissant relief la réalité du triomphal mystère qu'ils célèbrent (1).

(1) Aucune indication sur le disque, non plus, du chœur par qui fut exécuté ce morceau (il en coûterait si peu de donner ces indi-

Voici de nouveau une composition de Bortnianskij (*Da vosskressnét Bog.* — EK 89). C'est un morceau, l'un des meilleurs, extrait de son *Recueil des concerts à 4 voix* qui se compose de 35 pièces. Celle que nous présente Gramophone porte le numéro 34 dans l'édition revue par Tchaïkovskij qui parut avec l'approbation du Saint-Synode en date du 11 janvier 1882 (édition Iourgenson, Moscou).

Cette forme spéciale du « concert » nous la trouvons dès la fin du XVII[e] siècle en Occident où elle connut un rapide développement tant dans le domaine du chant religieux que dans celui de la musique profane. Comme on le sait, elle consiste essentiellement en ce que chacune des parties du chœur, tout en poursuivant le thème général, tend à se dégager des autres pour tenir le rang principal. Il en résulte les formes les plus variées d'union de la mélodie et des voix qui se disputent (*concerto*) pour ainsi dire la priorité au cours du chant. Diletskij, l'un des meilleurs théoriciens de la musique en Russie, a bien marqué la nouveauté de ce genre de composition en le définissant « un morceau où les voix sont en opposition non seulement quant aux notes (contrepoint) mais même quant au discours ».

Dans le chant de l'église russe le « concert » fait son apparition avec les compositeurs italiens, c'est-à-dire à partir de la seconde moitié du XVIII[e] siècle. Ceux-ci en adaptèrent le style surtout au chant des psaumes (le recueil des œuvres de Bortnianskij signalé plus haut ne comporte que des psaumes). Très rapidement, à leur imitation, la plupart des compositeurs russes se mirent à écrire des pièces de ce genre en telle abondance même que, comme le note un des historiens de la musique russe, Dourof, c'est par leur intermé-

cations élémentaires). L'émigration, en dehors des chœurs dits « de Cosaques », ne compte que peu de chœurs d'église; à Paris, il en existe deux principaux, celui de M. Afonsky et celui de M. Aristoff. Faut-il, comme sembleraient nous y inviter un examen attentif des voix et leur impeccable ensemble, attribuer l'exécution de ce morceau à l'un ou l'autre de ces derniers?

diaire que la polyphonie pénétra jusque dans les villages les plus reculés de l'empire russe. Le Saint-Synode intervint d'ailleurs à plusieurs reprises pour enrayer l'énorme extension prise par la musique de « concert » dans les offices, au détriment de l'ancien chant d'église, d'allure plus austère et plus religieuse. Il s'insurgea en particulier contre la coutume fort répandue de chanter ces « concerts » à la place de l'habituel « kinonik » (verset à la communion). Cf. oukases du 10 mai 1799 et du 31 mai 1850.

Ces directives sont restées à peu près lettre morte. Actuellement encore, dans les églises de l'émigration russe, le chœur a coutume de chanter, pendant la communion des diacres et des prêtres concélébrants, un « concert » qui varie selon les fêtes. Celui qu'a enregistré Gramophone et que nous analysons présentement se rapporte directement à la fête de Pâques. Bortniansky en a écrit la musique sur les paroles du psaume 67 : « Exsurgat Deus et dissipentur inimici ejus », dont les versets sont chantés tout au début de l'office pascal de Matines puis repris alternativement avec certaines strophes à la fin du Canon, enfin exécutés comme « concert », précisément au moment de la communion, à la liturgie qui suit les Matines de Pâques.

Voici tout d'abord la transcription de ce morceau dont nous n'avons malheureusement qu'un enregistrement partiel; seuls, en effet, les 2 premiers versets ainsi que le dernier — verset 36 — y figurent; les versets 3, 4 et 35 ont été omis.

Que Dieu se lève et que se dispersent ses ennemis,
(Da vosskresnet Bog i rasstotchatsia vrazi légo)
Qu'ils fuient devant sa face ceux qui le haïssent.
(I da biéjat ot litsa légo nénavidiastchii légo)
Comme s'évanouit la fumée qu'ils disparaissent,
(lako isstchézaét dym da isstcheznout)
Comme fond la cire à l'approche du feu
(lako taét vosk ot litsa ognia)
Ainsi qu'ils périssent à la vue de Dieu.
(Tako da poguibnout ot litsa Bojiia)

. . . . . .

Admirable est Dieu dans ses saints,
(Divén Bog vo sfiatyk svoik)
Le Dieu d'Israël.
(Bog Israïlév.)

On remarquera surtout l'intense vie qui règne dans tout ce morceau. (La partition note pour les cinq premiers versets comme expression « *ojivlénno* », c'est-à-dire « animé », et pour les deux derniers « *dovolno jivo* », « assez vif ». Bortnianskij a indiqué pour les versets 4 et 35, qui n'ont malheureusement pas été enregistrés, « *medlenno* », « lent » et « *pokoïno i vélitchestvénno* », « paisible et solennel », ménageant ainsi une très heureuse opposition entre les phrases mélodiques qu'il est regrettable de ne point retrouver sur le disque.)

Après un départ presque à l'unisson, auquel la fermeté des voix d'hommes assure une extraordinaire puissance, les différentes parties du chœur, en des duos et des trios très enjoués, dans le cadre de leurs registres respectifs, mènent à une vigoureuse allure le chant (1er verset). Les brèves et rapides reprises des mots, leur impérative répétition, à la fin du premier et au début du second verset surtout, impriment encore plus d'élan au morceau. Audacieuses, presque agressives, les parties chevauchent les unes sur les autres, à la manière si expressive du « concert », sans que pour autant leur savant équilibre soit en aucun moment rompu. Puis, un certain ralenti se produit dans le mouvement (verset 3e). Graves, les voix de basses prédominent, mais bientôt l'intervention des soprani redonne au chant de sa vivacité primitive. La composition des deux derniers versets est des plus typiques au point de vue « concert ». A l'analyse on y découvre un si naturel développement de la mélodie et pardessus tout une telle ordonnance des voix que cette partie du *Concert 34* de Bortnianskij peut être à juste titre considérée comme l'un des morceaux les plus exquis du genre.

Comme toujours, le chœur métropolitain de la rue Daru

nous donne de cette œuvre une exécution impeccable, sous la direction de son excellent chef Nicolas Petrovitch Afonsky.

*
* *

Au terme de cette brève étude sur les chants du temps de Carême et de Pâques, qu'il nous soit permis d'exprimer un vœu.

Le nombre des morceaux appartenant à cette période du cycle liturgique et enregistrés par la maison Gramophone est relativement petit. Sans doute, sauf une ou deux exceptions, leur choix fut heureux. Mais ces enregistrements ne peuvent suffire à donner une juste idée de l'extrême richesse du répertoire de la musique d'église russe se rapportant à cette période. Des morceaux comme les suivants méritent d'être connus en Occident autant qu'ils le sont en Russie. Nous les signalons à la bienveillante attention des directeurs artistiques de nos grandes maisons d'enregistrement.

Carême. — Liturgie des Présanctifiés. Le célèbre « *Da isspravitsia molitva moia* » de Bortnianskij (4 premiers versets du ps. 140, chantés solennellement les mercredis et vendredis de Carême); — le « *Nynié Sily* » du même auteur, qui remplace le chant des Chérubins à la Liturgie des Présanctifiés; — l'hymne à la sainte Vierge du temps de Carême (air grec) qui commence par ces mots « *O tébé radouiétsia* ».

Samedi-Saint. — « *Volnouiou morskouiou* » (Canon de l'office des Matines) de Bakhmetief; — « *Vosskressni, Bojé* » de Bortnianskij : trio pour voix de femmes et chœur. Ce sont les versets du psaume 81 que l'on chante aux Matines du Samedi-Saint.

Pâques. — Les deux thèmes du refrain pascal « *Kristos voskressé* », celui de Bakhmetief et celui de l' « *obikhod* ». Enfin, l'hymne à la Vierge « *Anguel vopiiaché* » de Bortnianskij, pour le temps de Pâques, et le « concert » « *Da vosskressnet Bog* » de Bakhmetief.

ANT. HUBATZEK, O. P.

Trois livres sur l'U. R. S. S.

L'ouvrage de M. MARQUÈS-RIVIÈRE : *L'U. R. S. S. dans le Monde. L'expansion soviétique de 1918 à 1935* (1), est de ceux qui retiendront l'attention. L'auteur a condensé dans un volume de format raisonnable une étude, clairement ordonnée, de l'Union soviétique considérée en elle-même d'abord, puis dans sa double expansion vers l'Europe et vers l'Asie. Disons tout de suite que ces deux dernières parties concernant la politique extérieure du gouvernement de Moscou nous ont paru bien supérieures à la précédente. L'auteur y est manifestement plus à l'aise. Sa documentation y est plus sûre, son jugement mieux informé. Non point, certes, qu'il ne faille donner aucune créance aux documents contenus dans la première partie, mais il y aurait bien des annotations à y faire pour aboutir à un tableau exact de la réalité. Ainsi, de la composition effective des brigades de choc, de la durée réelle de la journée de travail, du prétendu enthousiasme « du pays tout entier » pour la réalisation des tâches du plan, sur l'état d'esprit réel de l'armée rouge, etc. La littérature de propagande soviétique a mis sur l'auteur, en tout ceci, trop manifestement son empreinte. Mais c'est là question de mise au point ; il suffit que le lecteur en soit averti. L'intérêt considérable de l'ouvrage demeure.

C'est d'un tout autre point de vue que VLADIMIR LAZAREVSKI (2) considère l'Union soviétique. La place

(1) J. MARQUÈS-RIVIÈRE, *L'U.R.S.S. dans le monde. L'expansion soviétique de 1918 à 1935*. Paris, Payot, 1935, in-8, 368 pp. 25 fr.

(2) VLADIMIR LAZAREVSKI, *La Russie sous l'Uniforme bolchévique*. Paris, éd. Spes, 1934, in-12, 256 pp. 10 fr.

qu'il accorde au problème moral, à l'influence des doctrines matérialistes dans la vie de ce peuple, complète heureusement le tableau tracé par l'ouvrage précédent. Aussi bien s'agit-il de tout autre chose ici que du rôle et de l'importance du moment soviétique dans l'équilibre économique et politique du monde : il s'agit de juger l'idéologie communiste en la voyant à l'œuvre. La documentation est abondante et l'on ne saurait justement lui faire le reproche d'être unilatérale, au moins dans son origine sinon toujours dans l'usage qui en est fait.

Un autre document, fort émouvant lui aussi, complète cette trilogie. Un jeune russe, ancien membre du Komsomol, et évadé de l'U.R.S.S., M. Moskvine, nous livre ses mémoires (1). Ce sont des scènes prises sur le vif. Celui-là a vécu de la vie quotidienne des habitants de cette Russie sous l'uniforme bolchevique. Et son témoignage, s'il est difficile, comme toujours en un pareil genre, de garantir l'exactitude de chacun de ses détails, correspond trop bien avec les récits que font tous ceux qui se sont échappés de là-bas après y avoir longuement et douloureusement vécu, pour qu'il n'y ait pas lieu de lui accorder une large créance.

En somme trois livres qu'il faut lire parce qu'ils se complètent, et dont la lecture peut efficacement contribuer à donner une connaissance plus exacte du problème soviétique.

C. Dumont, O.P.

(1) M. Moskvine, *Ma jeunesse en U.R.S.S.* Paris, Payot, 1934, in-8, 200 pp. 15 fr.

A TRAVERS LES REVUES

La question des « sans-Dieu »

Elle vient d'être soulevée d'une manière fort vigoureuse et, hâtons-nous de le dire, en termes parfois injustes, par L. Ragaz dans la revue protestante **Le Christianisme social**, en un article intitulé : *Où sont les Sans-Dieu?* (1) De cet article nous ne relèverons pas les outrances qui provoquèrent dans un fascicule suivant de la même revue (2) une juste réplique et un essai de mise au point. Retenons plutôt le côté positif de cet exposé, j'allais écrire : de cette exhortation, à savoir : l'examen de conscience sur l'athéisme *pratique* de notre société, examen nécessaire si nous ne voulons pas, en nous élevant contre l'athéisme *théorique* du communisme russe, nous exposer au reproche de pharisaïsme.

Est-ce nécessaire d'aller en Russie pour rencontrer l'athéisme? Ne le trouvons-nous pas beaucoup plus près? Toute l'organisation de notre société avec son amour de l'argent et du machinisme, avec sa transformation de l'homme en marchandise, n'est-elle pas un véritable athéisme? Nos préparatifs de guerre, dont les principaux soutiens combattent le mouvement des « sans-Dieu », ne sont-ils pas un crime envers Dieu? Et l'état spirituel de notre temps : l'agitation, la violence, la soif démoniaque de jouissance, l'abêtissement spirituel, ne sont-ce pas là autant de formes de l'athéisme? Où sont, dans notre existence publique et privée, les preuves de foi, d'obéissance, d'amour qui montreraient notre union à Dieu? En vérité, nous n'avons pas besoin d'aller en Russie pour rencontrer l'athéisme.

Fort bien. Mais ceci, qui devait être souligné, ne doit pas

(1) *Le Christianisme social*, n° 7, sept-oct. 1934.
(2) *Ibid.*, n° 1, janvier 1935.

nous faire oublier cela, à savoir l'urgente opportunité d'un travail de défense religieuse et chrétienne en face des menées de l'athéisme marxiste. Car celui-ci n'a pas qu'un aspect théorique. Il a aussi un côté terriblement pratique; l'auteur, du reste, ne se fait point faute de le reconnaître.

Qu'il soit nécessaire, au premier chef, d'entreprendre ce travail selon des méthodes essentiellement et authentiquement chrétiennes, il n'est peut-être pas absolument inopportun de le rappeler. En premier lieu, il nous faudra, par la qualité même de notre vie individuelle et sociale, enlever tout prétexte aux accusations des marxistes sur le caractère « antisocial » de la religion et de l'Église. Il nous faudra aussi veiller à ce que ce travail de défense religieuse soit réellement et manifestement désintéressé. Peut-être l'effort tenté jusqu'ici n'a-t-il pas toujours rendu ce désintéressement — réel, nous n'en doutons pas — suffisamment manifeste. L'article que nous citons prend à partie les expositions organisées pour promouvoir l'activité des chrétiens en face des menées des « sans-dieu ». Il ne nous paraît pas douteux — sans partager pleinement, pour autant, l'avis de notre auteur, — que par leur contenu même et leur présentation ces expositions aient quelquefois fourni un nouveau prétexte à cette accusation que, sous couleur de défendre la religion, c'est au fond les puissances d'argent que l'on défendait. Calomnie sans doute, et qui ne doit pas nous étonner de la part des ennemis de la religion, mais calomnie à laquelle il serait opportun de ne pas même fournir matière.

La véritable lutte contre les sans-dieu (mais à vrai dire il ne s'agit pas de lutte; ce n'est pas de les combattre qu'il importe, c'est de les gagner au Christ) se livrera sur un double plan : un plan théorique, où l'on s'efforcera de démontrer l'erreur foncière et radicale de l'athéisme matérialiste et la vérité du christianisme; un plan pratique, où il ne s'agira de rien moins que de prouver par les faits le dynamisme de l'Évangile et de la doctrine de l'Église au point de vue du progrès et de la justice sociale. Sur ce terrain, plus que partout ailleurs, la parole est aux actes.

A noter, dans la même revue (n° 1, janv. 1935), une très intéressante note du Prof. N. Arseniev : *Le voile qui cache la persécution religieuse en Russie soviétique*. Ces quelques pages,

excellentes et très exactement documentées, constituent la meilleure réponse à adresser à ceux qui prétendent que le pouvoir soviétique professe et pratique la plus stricte tolérance au point de vue religieux.

Nous nous faisons un agréable devoir de signaler les deux premières livraisons parues de la nouvelle revue **Unitas** (1). Dirigé par le R. P. De Robinne, S. J., avec le très actif concours de M. N. Klépinine, cet organe se propose d'informer ses lecteurs sur l'activité des forces religieuses et antireligieuses dans le monde. Il est à suivre par qui veut se tenir au courant du mouvement des « sans-dieu » d'une façon vraiment sérieuse.

Memento

Signalons, dans **Esprit** (n° 28, janv. 1935), un article de Hélène Iswolsky : *La tradition communautaire russe. Essai d'analyse et de construction.*

Les écrivains et les penseurs russes qui incarnèrent les aspirations profondes de leur pays n'ont cessé d'affirmer que le peuple russe avait un sens tout particulièrement vif de la « Vérité sociale ». Ils démontraient que la conscience populaire en Russie plaçait cette vérité au-dessus du droit, substituant aux normes juridiques des principes de fraternité, de solidarité et d'humanité, puisés aux pures sources évangéliques. Ces aspirations [...] se sont incarnées dans une structure sociale profondément originale, et en même temps concrète, qui s'est formée à travers l'histoire russe d'une façon tout organique, et dont nous retrouvons aujourd'hui encore l'influence occulte.

Suit une étude du *Mir* (communauté agraire) et de l'*Artel* (association artisanale) ainsi que de l'attitude du paysan russe devant les réformes imposées par le pouvoir soviétique.

Plus loin, dans la même revue, une étude des Quatre sur le récent *Congrès des écrivains soviétiques*.

C. D.

(1) *Unitas*, 18, rue de Varenne, Paris. Paraît tous les deux mois. Abonn. : un an, 15 fr.

DOCUMENTS

Pour les populations de Russie éprouvées par la famine

Un appel des comités internationaux de secours

Les organisations de secours soussignées qui, dans leur action en faveur des populations affamées de l'Union des Soviets, groupent les différentes Églises et confessions religieuses considèrent comme de leur devoir d'adresser au public le manifeste suivant :

Nous sommes fermement convaincus — et cette conviction n'est pas ébranlée par les communiqués contraires — que de notables parties du peuple russe sont à la veille d'une nouvelle phase aiguë du terrible fléau de la famine. D'innombrables nouvelles directes et des témoignages irrécusables de témoins oculaires ont, depuis deux ans, fait connaître la grande misère de la population dans des contrées déterminées de l'Union des Soviets, ainsi que parmi certaines classes du peuple russe. Il ressort aujourd'hui des déclarations émanées des Soviets russes eux-mêmes qu'une grande partie de la population, démunie de toute provision, est irrémédiablement en proie à la famine dans les régions éprouvées, dans les contrées désolées par la sécheresse : la moisson, au dire d'étrangers connus pour leur sympathie à l'égard de l'U-

nion des Soviets, s'est effectuée dans de très mauvaises conditions, et son rendement a été en partie nul. La récolte elle-même a été réquisitionnée avec « une dureté sans précédent ». Ainsi seulement il a été possible de supprimer la carte de pain dans les villes.

Le produit de la moisson est réservé avant tout à l'armée, à la population industrielle et aux autres groupes privilégiés des villes, tandis que la vie de la population dans les régions agricoles, en particulier celle des paysans isolés, est gravement menacée. Le gouvernement des Soviets, dans un décret en date du 26 décembre 1934, avoue combien la situation est critique. Dans ce décret relatif aux distributions de grains de semence aux kolkhozes, il est question pour la première fois de « misère élémentaire » qui, par suite de la sécheresse, sévit dans un grand nombre de contrées agraires russo-soviétiques.

Au printemps prochain, que guette la famine, verra-t-on se renouveler les scènes qui se passèrent en 1933, lorsque d'innombrables créatures innocentes périrent dans l'Ukraine, dans la région du Volga, dans le nord du Caucase et dans d'autres contrées ?

Les organisations soussignées ont jusqu'à présent soutenu que les questions d'humanité et de solidarité doivent être traitées indépendamment des intérêts politiques et sociaux. Elles considèrent comme un devoir de la plus élémentaire humanité et de la plus pure charité envers le prochain de ne pas garder le silence en face de pareilles circonstances, mais de faire entendre au contraire la voix de la conscience. Elles demandent, en faveur de créatures affamées et mourantes et en vue d'éviter une catastrophe semblable à celle de 1933, qu'on fasse la pleine lumière sur la situation et qu'on assure les secours nécessaires.

Vienne, le 4 février 1935.

Le Comité de secours interconfessionnel et international pour les régions affamées de l'Union

des Soviets, sous la présidence du cardinal Dr Théodore Innitzer, Vienne.

L'œuvre de secours russe interconfessionnelle et internationale du Comité central européen pour l'aide religieuse, sous la direction du prof. Dr Eugène Choisy et du prof. Adolf Keller, Genève.

L'aide russe juive, sous la direction du grand rabbin, Dr David Feuchtwang, Vienne.

QUESTIONS POLITIQUES ET SOCIALES

CIVIS. *Économie libérale.*

Un dialogue qui ne manque pas d'actualité ni de saveur.

MARCEL PRÉLOT. *Le Corporatisme italien, création et caractères du système.*

Professeur à la Faculté de Droit et des Sciences Politiques de l'Université de Strasbourg.

L'Italie vient d'achever de fixer son statut corporatif. Que faut-il en penser? Nul ne pouvait mieux nous le dire que l'auteur du présent article qui avait publié ici même des études très remarquées sur le régime fasciste.

A.-D. TOLÉDANO. *La réponse allemande.*

Ni adroite, ni encourageante.

GENEVIÈVE NOLLET. *Les Flambeurs d'hommes.*

Le livre de Marcel Griaule vient fort opportunément à l'heure où de graves événements se préparent en Abyssinie.

DOCUMENTS

L'étatisation du crédit sous le régime Roosevelt, par VICTOR DILLARD.

A travers les revues : A propos du plan De Man.

Économie libérale

Je rencontrai mon ami V., il y a quelques jours. De sa « 7 chevaux Citroën » qui faisait un bruit d'enfer, il m'aperçut, aborda le trottoir et me tendit la main.

— Que faites-vous ? lui dis-je.

— Vous le voyez. Je consomme ma voiture.

— Vous consommez ?...

— Parfaitement. La loi nouvelle est claire : l'homme ayant achevé de produire doit ensuite consommer. Il n'est plus homme, père de famille ou entrepreneur, dans la cité moderne, mais producteur et consommateur. Observez même que, producteur, il consomme déjà tout ce dont il a besoin : les machines, l'acier, la laine, le coton ou les produits qu'il transforme. Ensuite, il consomme encore son automobile, son pain, ses chaussures, la viande, le vin, ses vêtements, ses meubles. Consommer, dévorer est sa fin. Il ne travaille plus pour vivre, nourrir les siens et les mettre à l'abri du besoin, mais pour consommer... Le consommateur est malheureusement devenu une marchandise rare. De là vient que nous allons à la consommation légale. Les prochaines ententes industrielles nous y conduisent, par le moyen de la collaboration dirigée, des prix disciplinés, de la production réglementée enfin. Production obligatoire imposant une consommation préalable, consommation obligatoire ensuite pour dévorer les fruits de la production. Après, on recommencera.

— Je n'ai aucun goût pour ce productivisme, répliquai-je. Je vous accorde qu'il s'inspirait d'un excessif souci de prospérité matérielle. Mais convenez qu'aujourd'hui nous n'avons plus à craindre l'excès de prospérité; il s'agit de vivre simplement et tant mal que bien. Pensez-vous que, dans la crise actuelle, les hommes doivent rester inertes en attendant la fin ?

Il me fixa un instant et dit :

— Vive la liberté !

— La liberté engendre l'anarchie...

— La liberté se suffit à elle-même. Tous les efforts des hommes pour aménager leur malheur n'auront d'autre résultat que de l'aggraver. La nature des choses, quand on ne la force, règle mieux les activités humaines que tous nos calculs. Quand le médecin voit son malade entrer en convalescence, il n'a plus qu'à laisser faire. Or,...

— Or, nous sommes malades et non convalescents.

— Pas du tout. C'est le médecin qui par ses interventions intempestives, par sa thérapeutique socialiste nous a mis en fièvre. Qu'il se retire, et tout rentre dans l'ordre.

— Expliquez-vous.

— Très simple. Je suis libre de produire, de consommer ou d'utiliser, d'épargner et de dissiper à ma guise. Si je produis mal, mon entreprise périclite ; si je dissipe mon bien, les conséquences sont immédiates. Voilà l'ordre. Intervenez là-dedans, et vous brouillez tout. Vous vous attaquez aux effets de la crise, non à ses causes. Ne voyez-vous pas que vos ententes obligatoires vont brimer toutes les entreprises saines au profit des entreprises défaillantes ? tuer l'esprit d'initiative en lui imposant une caporalisation ?

— Quels sont vos remèdes, si rien de ce qui se fait ne convient ?

— Mes remèdes ? Très simples. Liberté, diminution des impôts et diminution des salaires. L'économie française n'est pas née d'hier : nous saurons nous débrouiller.

— L'économie comprend donc, à vos yeux, l'ensemble des chefs d'entreprise, non les salariés ?

— Préférez-vous les voir en chômage ?

— Point. Mais je préfère que les entreprises défaillantes, comme vous dites, ne tombent pas. Car il y a là aussi des salariés qui peuvent devenir chômeurs.

— Erreur, vous les retiendrez quelque temps sur la pente. Elles tomberont enfin, en entraînant les autres, jusque-là solides. Quant au chômage, comme le disait profondément mon ami Kérillis, il est « une conséquence fatale du progrès du machinisme, des concentrations urbaines, des transformations qui s'opèrent dans les courants commerciaux, une calamité des temps, indépendante des systèmes économiques et politiques ». Voilà qui s'appelle penser, ou je ne m'y connais pas.

— *En sorte que pour les chômeurs ?...*

— *Il faut les secourir...*

— *Et diminuer les impôts ?*

— *Permettez ! Il faut les secourir, sans en prendre occasion pour instaurer de nouvelles réglementations ruineuses. J'entends qu'on veut supprimer les heures supplémentaires pour réintégrer quelques chômeurs... Comment ne voit-on pas qu'on enlèvera simplement aux entreprises des occasions passagères de travailler ? L'offre de main-d'œuvre est surabondante : nous n'y pouvons rien, si ce n'est abaisser son prix, ainsi qu'on fait toujours pour écouler une denrée dont l'offre excède la demande.*

— *Je crois avoir lu cette argumentation dans* Le Temps...

— Le Temps *a raison. Son argumentation est irréfutable, car elle relève d'une loi naturelle qui nous domine.*

— *En sorte que vous écoulez cette denrée que constitue le chômeur en diminuant son prix. Bref, vous en assurez la consommation. Et ensuite ?*

— *Ensuite, je vous l'ai dit : liberté individuelle et libre concurrence. Dans la discipline obligatoire, tous s'endormiront. Si chacun au contraire est libre de courir sa chance, de servir son propre intérêt, vous verrez bientôt la crise prendre fin. Vous me direz qu'un certain nombre resteront sur le carreau. Sans doute, mais la leçon profitera, ils feront mieux ensuite.*

— *Chacun pour soi, en somme, et liberté de manœuvre.*

— *Vous l'avez dit ! Convenez que la plupart des chefs de grandes entreprises, ceux-là mêmes qui ont réussi, ne tiennent pas un autre langage. L'expérience du succès vaut bien qu'on y prête attention.*

— *Ne pensez-vous pas que les Stavisky, les Oustric et leurs imitateurs au petit pied apporteront aussi le témoignage de leur expérience ?*

— *Confusion ! confusion ! Laissez faire la liberté bienfaisante, mais ne la confondez pas avec la licence, sinon...*

— *On entre dans la licence, si je comprends bien, dès qu'on ne respecte plus les règles du jeu.*

— *Exactement.*

Sans insister, il remonta dans sa voiture.

CIVIS.

Le Corporatisme Italien

Création et caractères du système

Parmi les événements qui ont marqué l'année 1934, il en est un qui, sans doute, retiendra particulièrement l'historien des idées. C'est la renaissance du terme et de l'idée « corporatifs ». Le désordre de l'économie, le fléchissement des institutions représentatives, ont donné comme une attirante fraîcheur à l'un des termes les plus vieillis et apparemment les plus désuets du vocabulaire politique. Au discrédit du socialisme, en repli parfois désordonné à peu près sur tout le front européen, s'oppose l'idéal d'une mystique nouvelle : celle du corporatisme. Au libéralisme dépassé par l'événement et convaincu d'inhumanité, se substitue l'image d'un ordre nouveau fondé sur l'une des réalités qui adhèrent le plus à l'homme : c'est-à-dire le métier.

De là, l'intense mouvement de curiosité qui tourne les esprits vers le pays qui s'est donné pour mission universelle la réalisation et l'illustration de l'État corporatif. La quatrième Rome tient école et, en même temps qu'elle se pose en vivant exemple, elle-même complète pour son propre compte l'édification des institutions en chantier depuis l'avènement du fascisme. L'Italie achève en 1934 la constitution du régime corporatif entreprise dès 1926.

I

Tantae molis erat... La place nous manque pour rappeler ici les phases laborieuses de ce grand enfantement (1). Au reste, il suffit d'indiquer le point d'arrivée en octobre 1933, à la veille de l'an XII qui devait bouleverser toutes les créations antérieures. D'une part, suivant la loi du 5 avril 1926, les travailleurs et employeurs étaient groupés en 13 *Confédérations*. D'autre part, depuis 1930, un *Conseil national des corporations* jumelait celles-ci deux par deux en six sections (plus une section des professions libérales et des artistes) (2).

Ce système simple et net avait pour lui d'assez nombreux partisans. On put même croire, un moment donné, qu'il deviendrait définitif. Mais il présentait, aux yeux des « corporatistes », le grave défaut de demeurer d'essence syndicaliste. En effet, si officialisé que fut le système italien, si éloigné qu'il se trouvât des régimes de liberté, il continuait de porter en lui la marque originelle qui fait du syndicalisme une doctrine irrémédiablement antiétatiste, une doctrine aussi d'opposition, sinon de lutte des classes. Ces survivances onéreuses ne pouvaient être éliminées définitivement que par une réforme complète réclamée à grands cris par les « jeunes » du parti (jeunes parfois moins selon la chronologie que selon la hardiesse de leurs opinions).

Comme à l'accoutumé, tandis que les discussions se

(1) Nous avons décrit *le développement de l'organisation syndicale et corporative italienne*, dans un article de la *Revue des Etudes coopératives*, octobre-décembre 1933, p. 53 à 74.

(2) On trouvera un exposé critique extrêmement documenté de *l'économie corporative en doctrine et en fait*, antérieurement à 1934, dans l'excellent ouvrage de M. Rosenstock-Franck, Paris, Gamber, 1934.

poursuivaient entre les partisans du *statu quo* et les novateurs, Mussolini gardait le silence. Toutefois, le congé donné à G. Bottai en juillet 1933, et, consécutivement, la reprise en main par le *Duce* lui-même du ministère des corporations étaient justement interprétés comme les signes avant-coureurs de transformations étendues et prochaines.

A l'automne, Mussolini confiait ses intentions à la presse étrangère : « Je vais changer le fascisme », annonçait-il dans *Les Annales*. « Je prépare de grandes choses... mon plan est arrêté », déclarait-il à M. Henri de Kérillis. Et bientôt, au cours de la réunion du Conseil des Corporations, le chef du gouvernement révélait ses pensées, ou plus exactement ses volontés. La motion Mussolini, adoptée le 13 novembre 1933, clôturait le débat : elle définissait les corporations, indiquait le critère de leur formation, fixait les composants de leur état-major, déterminait leurs fonctions, enfin, réservait au Grand Conseil le soin de donner à la réforme son couronnement constitutionnel. Le lendemain, le *Duce*, dans un discours « historique », annonçait la fin du libéralisme et l'ouverture de l'ère nouvelle de l'économie corporative (1).

Malgré ces affirmations, beaucoup demeuraient sceptiques. Si souvent déjà les échos avaient retenti des dithyrambes corporatifs qu'une défiance assez naturelle accueillait les nouvelles promesses. Les mieux disposés auguraient pour le moins une gestation prolongée. Mais bientôt les événements se précipitaient et venaient donner raison aux croyants. L'édifice corporatif était achevé en quelques mois.

Les Français ayant eu durant ce même temps d'autres

(1) Ce discours a été reproduit, dans ses parties essentielles, par *La Vie Intellectuelle* du 25 décembre 1933, pp. 470-477.

et plus immédiats sujets de préoccupation, il n'est peut-être pas inutile de revenir brièvement sur les phases de cette réforme, — on dirait plus justement, de cette création. Celles-ci sont au nombre de trois :

1) L'adoption par le Grand Conseil, le Sénat et la Chambre du projet devenu la loi du 5 février 1934;

2) la création des 22 corporations en suite de la réunion du Comité corporatif central, création effectuée par décrets royaux échelonnés du 29 mai au 23 juin;

3) la transformation de la structure syndicale pour harmoniser celle-ci avec le nouvel ordonnancement corporatif (août 1934).

*
* *

« L'organisation corporative » étant l'une des matières auxquelles la loi du 9 décembre 1928 confère le caractère constitutionnel, le projet élaboré en conformité de la motion du Conseil des Corporations devait donc, pour devenir loi, être soumis, non seulement aux deux Chambres mais encore au Grand Conseil du Fascisme. Celui-ci se prononça favorablement dans la nuit du 10 décembre 1933, entre dix heures du soir et trois heures du matin.

Le texte était ensuite déposé au Sénat le 8 janvier, adopté par lui le 13, déposé à la Chambre le 15, et voté par elle à l'unanimité le 18 janvier. On sait le peu d'importance des débats parlementaires dans le régime d'outre-monts. Les membres du parti unique dont le *Duce* est le chef ne peuvent qu'approuver les actes de celui-ci, et la discussion se ramène à une série d'adhésions dont varie à peine le degré d'enthousiasme ou l'énoncé des motifs. On peut toutefois noter le soin mis cette fois au choix des rapporteurs : au Sénat, c'est un *quadrumvir* de la marche sur Rome, Cesare Maria de Vecchi di Val Cismon, qui est chargé de la relation; à la Chambre, la même

tâche revient au recteur Rocco, le principal auteur de la législation fasciste de 1925 à 1928. De plus, Mussolini prend la parole au Sénat et s'efforce d'apaiser certaines inquiétudes (car le libéralisme conserve encore bien des adeptes au Palazzo Madama). « Cette loi, déclare-t-il, honorables sénateurs, n'est pas une menace mais une garantie, non un péril mais une suprême sauvegarde. » A Montecitorio, l'adoption du projet a lieu durant la dernière séance de la XXVIII[e] législature. Geste symbolique, puisque les corporations doivent être les héritières de la Chambre, l'assemblée actuellement en fonction n'ayant qu'une mission provisoire et transitoire.

***

Parrainages et circonstances étaient ainsi bien propres à attirer l'attention sur le texte promulgué le 5 février 1934. Or, à la déception générale, les 15 articles de celui-ci n'apportaient à peu près aucune des précisions attendues. La presse italienne louait la « sobriété romaine » des dispositions, mais force était d'admettre que la loi posait plus de points d'interrogation qu'elle ne résolvait de difficultés. Les corporations n'étaient ni définies ni distinguées. Leurs fonctions se trouvaient formulées en termes sibyllins. Seules certaines questions de procédure étaient assez clairement tranchées.

Il est probable que l'accueil désabusé fait au schéma législatif incita les autorités responsables à hâter la mise en œuvre des mesures d'exécution. Les promesses de circonspection, répétées par le *Duce* devant le Sénat, étaient bientôt abandonnées et, dès les premiers jours de mai, le Comité corporatif central, émanation du Conseil des Corporations, était invité à approuver les projets de décrets

appelant à la vie 22 corporations. Cette fois, le sort en était jeté, on tranchait dans le vif et, sur un rythme accéléré, les décrets succédaient aux décrets individualisant les corporations, fixant la composition de leurs conseils, indiquant le mode de désignation de leurs membres, les formes de leurs délibérations, etc, etc... Ainsi, les brumes de février se dissipaient et l'impressionnant édifice dressait au soleil de juillet ses lignes majestueuses.

***

Il restait toutefois à vaincre une dernière difficulté, et non pas la moindre : l'ajustement des nouvelles dispositions avec le régime d'organisation syndicale établi depuis 1926. La loi du 5 février 1934 le respectait en principe. L'article 7 se contentait de rendre par rapport aux confédérations la liberté aux associations syndicales vis-à-vis des corporations dont elles devenaient les composants, tandis que l'article 14 autorisait le gouvernement du roi à coordonner les textes antérieurs avec les dispositions nouvelles.

Allant au-delà de la lettre des termes, mais sans doute restant, comme nous le dirons, en-deçà de ce qu'eût voulu la logique, les décrets du 4 juin 1934 révoquaient la reconnaissance juridique des quatre *Confédérations* d'employeurs et d'employés, *des communications internes* et *de la navigation maritime et aérienne*. Un intense travail poursuivi durant tout l'été aboutissait aux décrets publiés par la *Gazette officielle* du 31 août. Les neuf confédérations subsistantes étaient divisées en 14 fédérations nationales de catégorie. En même temps, il était procédé à la reconstitution des syndicats nationaux, provinciaux et interprovinciaux.

Les associations syndicales ainsi réorganisées, le chef du gouvernement était en mesure, le 8 novembre, de désigner par décret les membres des conseils des 22 corporations. Ceux-ci se réunissaient le 10 au Capitole en présence de toutes les autorités nationales et fascistes. Un plan de travail leur était ensuite proposé et les premières réunions des Conseils de la *Zootechnie*, de la *Pêche* et du *Textile* sont annoncées pour le moment où nous écrivons. Comme l'a dit Mussolini : « La formidable machine s'est mise en marche. »

II

On conçoit qu'une œuvre de cette ampleur, réalisée en moins de douze mois, donne quelque orgueil à ses auteurs. Ne leur marchandons pas l'admiration que justifient leur hardiesse dans la conception, leur netteté dans la décision, leur célérité dans l'exécution, mais, puisque également c'est un modèle qui nous est proposé, demandons à y voir clair et à être exactement fixé sur la nature de ces corporations, présentées comme le chef-d'œuvre du XX^e^ siècle.

Marquons-le dès l'abord : il y a dans la conception fasciste du corporatisme quelque chose d'incertain, de mouvant et de flou qui ne peut que choquer les esprits férus de logique et de clarté que sont en majorité les Français. Peut-être est-ce nous qui avons tort et devrions-nous, comme d'autres, sacrifier davantage à l'empirisme ; mais, à nous prendre tels que nous sommes, nous ne pouvons qu'éprouver un certain malaise en face de l'éternel devenir des institutions transalpines.

A notre question un peu impatiente mais cependant bien naturelle : « De quoi s'agit-il? » la loi du février 1934 ne répond pas. Elle se réfère aux textes du 3 avril et du

1er juillet 1926 ainsi qu'à la VIe déclaration de la Charte du travail.

On comprend le souci de continuité du législateur, mais c'est proprement esquiver la difficulté. La corporation d'aujourd'hui n'est plus celle définie il y a sept ou huit ans, pas plus que cette dernière n'était la corporation de 1919.

***

Mussolini aime à le rappeler : le mot corporation est contemporain de la fondation du « faisceau premier-né » ; « N'est-il pas singulier, écrit celui-ci, que dès la première journée de la Piazza San Sepolcro retentisse le mot corporation qui devait au cours de la Révolution signifier une des créations législatives et sociales fondamentales du régime? » (1)

Le terme alors correspond à peu près à celui de syndicat. Exalté à Fiume par le verbe d'Annunzio, ses résonances médiévales et nationales le font adopter comme titre par les groupements professionnels de chemises noires. C'est sous le nom de corporations que ceux-ci mènent la lutte contre les syndicats rouges ou blancs et qu'après la marche sur Rome, ils s'assurent avec les accords du *Palazzo Vidoni* et du *Palazzo Chigi* le monopole de la représentation des travailleurs.

La loi de 1926 devait cependant reprendre le mot « syndicat » pour désigner les « associations professionnelles » reconnues dont elle fait la base du nouveau système.

(1) Mussolini, *Le Fascisme, doctrine et institutions*, p. 31, Paris, 1933. On sait que l'essentiel de ce volume est constitué par la traduction de l'article publié sous la signature du *Duce* par *l'Encyclopédie italienne*, dirigée par le sénateur Gentile.

Chose étrange : le terme « corporation » ne se trouve pas dans ce document cependant fondamental.

Erreur voulue ou inadvertance, l'omission en tous cas est réparée peu après. L'article 3 de la loi du 3 avril 1926 prévoyait la création d'organes de liaison entre les associations syndicales nationales, le décret d'application du 1er juillet les dénomme organes corporatifs et leur consacre son titre III intitulé *Des organes centraux de liaison ou corporatifs* ; et l'article 42 précise : *Les organes de liaison prévus à l'article 3 de la loi du 3 avril 1926 ont un caractère national. Ils réunissent les organisations syndicales nationales des divers facteurs de la production : employeurs, travailleurs intellectuels et manuels pour une branche déterminée de la production ou pour une ou plusieurs catégories déterminées d'entreprises. Les organisations ainsi reliées constituent une corporation.*

Cette conception nouvelle de la corporation se trouve confirmée et accentuée l'année suivante dans la VIe déclaration de la Charte du travail : *Les corporations* — y est-il dit — *constituent l'organisation unitaire des forces productives et en représentent intégralement les intérêts.*

A s'en tenir à ces termes que nous venons de reproduire, la corporation fasciste nous apparaît ainsi comme l'ensemble, constituant un tout unifié et en représentant les intérêts, des associations professionnelles, relevant d'une même catégorie d'entreprises ou d'une même branche de production. Cette définition ne sort pas du cadre classique. Elle peut s'insérer dans la conception que la logique et l'histoire suggèrent de la corporation en soi considérée comme la collectivité juridiquement organisée des individus appartenant à une profession et constituant ainsi un corps individualisé et personnifié.

Mais pour nous représenter ainsi la corporation fasciste, il nous a fallu négliger une partie des dispositions de juil-

let 1926 ainsi qu'une des propositions de la Charte du Travail. En effet, l'article 43 du décret royal n° 1130 nous dit : *La corporation n'a pas la personnalité civile, mais elle constitue un organe de l'administration de l'État.* De même, la Charte du Travail affirme : *A ce titre de représentants intégraux des intérêts de la production, qui sont eux-mêmes des intérêts nationaux, les corporations sont reconnues par la loi comme organes de l'État.*

En dépit de cette manière d'attendu, il est évident que les dispositions de 1926-27 juxtaposent deux conceptions inconciliables de la corporation. On ne saurait comprendre comment celle-ci, si elle conserve les caractères précisés ci-dessus, se trouve être, simultanément, « organe de l'État ».

Certes des groupements corporatifs peuvent se trouver habilités à rendre des services publics ; ils peuvent être consultés par l'État ; ils peuvent désigner les composants d'organes de l'État, mais ils ne sauraient être dits eux-mêmes « organes de l'État ».

Dans la réalité des choses (laissons de côté l'idéologie du syndicalisme intégral), le syndicalisme ou le corporatisme impliquent un dualisme fondamental : celui de la Profession et de l'État. Les professions s'organisent et agissent en dehors de l'État *stricto sensu*. Leur naissance est un fait d'activité libre des gouvernés. Ceux-ci se groupent pour défendre des intérêts qui, du moins directement et immédiatement, n'intéressent pas l'État. Sur ce point, l'État classique fait nettement la distinction ; il est constitué pour satisfaire les besoins publics, c'est-à-dire les besoins communs à l'ensemble des citoyens. « Les hommes en tant que différents — dit avec beaucoup de force et d'exactitude le doyen Hauriou — sont hors de l'État. Ils n'en font partie que comme semblables et égaux. De tous les intérêts communs aux citoyens égaux formons

une masse : « la chose publique », nous avons le fondement de l'État... (1) » Ainsi se trouvent situés hors de l'État lui-même, ce qui ne veut pas dire hors de son action et de son contrôle, les intérêts « différentiels » et notamment les intérêts professionnels. Pour la satisfaction de ces derniers, il existe des sociétés professionnelles d'origine spontanée, de vie autonome et de conduite libre dans le cadre des lois.

Cette conception traditionnelle du régime d'État — nous nous sommes en son temps expliqué sur ce point (2) — est en opposition fondamentale avec la doctrine fasciste, rigoureusement moniste et totalitaire, qui ne reconnaît d'intérêts et même de vie propre qu'à l'État. Les syndicats ou les corporations ne peuvent donc prétendre outre-monts à aucune autonomie, ni même à aucune individualisation. S'il en allait autrement, ils auraient une vie et une action différentes de celles de l'État, or, rien de ce qui vit et agit dans le système fasciste ne vit et n'agit que dans et par l'État. L'économie notamment, et avec elle les métiers et les professions, sont des éléments de l'État, la substance même de celui-ci. En conséquence, l'individu appartient à l'État non pas seulement comme citoyen, mais encore en sa qualité de producteur. Le créateur ou le consommateur de richesse relève donc, à raison de ces titres, non de groupes professionnels différents de la société politique, mais seulement de celle-ci. Association, syndicat, corporation, désignent, par suite, non des groupements réels, des institutions effectives, des personnes agissantes, mais exclusivement des formes diverses revêtues par l'État. Leurs organes de

(1) M. Hauriou : *Précis de Droit administratif et de Droit public général,* IV[e] édition, Paris, 1900, préface I j.

(2) Voir *La Vie Intellectuelle* des 10 juin et 10 novembre 1933 : *Rien que l'Etat, Tout dans l'Etat,* p. 221 à 247 et 405 à 431.

direction ne sont rien autre que des organes administratifs, c'est-à-dire des autorités agissant au nom de la puissance publique et dont les volontés ont la valeur de commandements étatiques.

Cette conception nouvelle de la corporation « organe de l'État » s'est affirmée très nettement en pratique depuis 1927, d'abord dans le rôle dévolu aux bureaux du ministère des corporations de suppléer celles-ci jusqu'à leur création ; puis dans leur constitution sous la forme transitoire de sections du Conseil des Corporations.

La loi de 1934 ne revient pas sur cette évolution ; elle la consacre au contraire, ainsi qu'en témoigne la motion Mussolini du 13 novembre 1933 : « Le conseil national des corporations — est-il dit — définit les corporations comme l'instrument qui — sous l'égide de l'État — réalise la discipline intégrale, organique et unitaire, des forces productives. »

D'après les mots employés ici même, il y a abandon complet de l'idée d'une corporation-groupe ou corporation-personnes, il n'est question que d'un moyen ou mode de diriger la production, c'est-à-dire, pour parler un langage technique, d'une administration : La formule « sous l'égide », réminiscence de 1926, n'a aucun sens précis : sa valeur est littéraire et oratoire, ainsi que le montre cette autre déclaration mussolinienne : « La corporation est l'institution par laquelle rentre aussi dans l'État le monde jusqu'à présent désordonné de l'économie (1). »

De ce fait, lorsque la corporation est dite, différemment en apparence, « l'instrument de l'autodiscipline organique de la production », il ne faut pas interpréter ces termes

(1) Cet aphorisme du *Duce* a été considéré comme si important qu'il est l'un des thèmes mis au concours entre les étudiants et les jeunes fascistes pour le *Littorial* culturel et artistique de l'an XIII.

comme consacrant l'autonomie de cette dernière ; il convient au contraire de constater que l'économie étant partie intégrante de l'État, lorsque l'État l'administre, c'est comme si l'économie s'administrait aussi elle-même. La solution fasciste, étant donnés les postulats idéologiques du système, n'est et ne peut être qu'étatiste. Sans doute, dans son discours dit aux « ouvriers de Milan » (6 octobre 1934) le *Duce* s'est efforcé d'écarter ce reproche : « Étatiser toute l'économie de la nation, c'est là une solution que nous rejetons, parce qu'entre autres, nous ne voulons pas multiplier par dix le nombre déjà imposant des fonctionnaires. » Certes, on peut admettre que le fascisme, usant de formules nouvelles, n' « étatise » pas selon les procédés bureaucratiques, mais ces scrupules font songer à ceux des socialistes proposant de « socialiser sans étatiser » ou déclarant substituer au collectivisme archaïque la « nationalisation industrialisée ». Il n'en reste pas moins — quelles que soient à cet égard les pudeurs du vocabulaire — que l'on ne saurait attribuer à l'action de l'État fasciste d'autre but qu'une mainmise, tout au moins virtuelle, de celui-ci sur l'économie. L'originalité du corporatisme italien — et nous reconnaîtrons volontiers son importance — c'est de réaliser cette tâche immense grâce à des institutions *sui generis* dont la construction dessine ainsi un nouveau type d'État (1).

MARCEL PRÉLOT,
Professeur à la Faculté de Droit
et des Sciences politiques
de l'Université de Strasbourg.

(1) Nous étudierons ultérieurement la structure et les fonctions des corporations dont nous venons de décrire la création et de préciser la nature.

NOTES ET RÉFLEXIONS

La réponse allemande

Le mal dont souffre surtout l'Europe, c'est cette méfiance réciproque des pays qui la composent. Chacun se tient sur la défensive, persuadé qu'il est de la duplicité du voisin.

Une nouvelle preuve de cet état d'esprit nous est fournie par la réponse allemande aux propositions faites à Londres par la France et l'Angleterre.

Le Reich « souhaite *sincèrement* que soient renforcées les garanties de la paix », et il est « heureux de constater des dispositions favorables à un échange de vues *confiant* entre différents gouvernements ». Il affirme en outre ses « dispositions *profondément pacifiques* », et de toutes ces déclarations nous ne pouvons que nous féliciter. Mais pourquoi faut-il que cette même note, débutant sous les plus favorables auspices, se termine par une manœuvre, destinée à répondre à une soi-disant menace d'encerclement. Car on est persuadé outre-Rhin que le pacte oriental est une espèce de mise en demeure, un tout à prendre ou à laisser, et que sa non-conclusion déclancherait une alliance franco-russo-tchécoslovaque, enserrant l'Allemagne à l'est et au sud comme à l'ouest.

La manœuvre consiste à vouloir séparer la France de l'Angleterre, et la raison donnée en est adroite. Le gouvernement allemand « serait heureux qu'à la suite des délibérations franco-britanniques qui viennent d'avoir lieu, le gouvernement de Sa Majesté britannique, *en sa*

double qualité de participant aux conversations de Londres et de garant des accords de Locarno, fût disposé à engager avec le gouvernement allemand **lui aussi** *un échange de vues direct à ce sujet* ».

Ce *lui aussi* est une trouvaille! Puisqu'il s'agit désormais d' « accords librement consentis », l'Allemagne étant traitée comme une nation qui a recouvré sa complète égalité avec les autres nations, se trouve vis-à-vis du Royaume-Uni, garant de Locarno, exactement dans la même situation que la France. Puisque le gouvernement britannique a jugé bon récemment de délibérer seul à seul avec le gouvernement français des moyens les plus propres à assurer la paix, il reconnaîtra sans doute que le gouvernement allemand a droit *lui aussi* à cet « échange de vues direct ».

Or il se trouve que la note allemande ne dit pas un mot du pacte oriental; ne peut-on point en déduire que c'est précisément dans ce pacte que le Reich entrevoit la fissure permettant de désunir Paris et Londres?

Bien joué, dira-t-on. Trop bien joué peut-être. Il est certain que le cabinet Macdonald éprouvait une certaine répugnance à s'engager au sujet des frontières orientales. Cependant le communiqué publié à la suite des accords de Londres contient un petit paragraphe que l'on doit méditer à Berlin. Le voici :

> Ce règlement général (obtenu par libre négociation entre l'Allemagne et les autres puissances) pourvoirait à l'organisation de la sécurité de l'Europe particulièrement par la conclusion du pacte librement négocié entre toutes les parties intéressées, *assurant l'assistance mutuelle dans l'Europe orientale...*

La signature de l'Angleterre vaut quelque chose, on a été payé à Berlin en août 1914 pour le savoir. Le Reich peut-il si aisément croire qu'un « échange de vues direct » avec le cabinet de Londres puisse faire revenir ce dernier sur son approbation de principe donnée au pacte oriental?

De surcroît, il ne s'agit pas seulement de ce pacte. Le communiqué poursuit en effet comme suit :

et réalisant pour l'Europe centrale le système prévu dans le procès-verbal de Rome.

En d'autres termes, il est interdit au Reich d'attenter à l'indépendance de l'Autriche, au sujet de laquelle, si elle était menacée, les accords de Rome stipulent une consultation entre la France et l'Italie, consultation qui « serait par la suite étendue à d'autres États, afin de s'en assurer le concours ». Or les accords de Londres ont précisément étendu cette consultation à l'Angleterre.

Ainsi donc, Berlin est en défiance vis-à-vis du pacte oriental, et s'émeut des armements russes, qui « à eux seuls obligeraient à reviser les problèmes stratégiques de l'Europe, et en même temps le chapitre Armements » (*Frankfürter Zeitung* du 12 février). « A eux seuls », ce qui veut dire sans doute que s'ils étaient conjugués avec les armements français, une nouvelle revision de ces problèmes s'imposerait au Reich.

Toujours l' « inflation » de la méfiance ; on devrait bien pourtant comprendre chez nos voisins que la France n'entretient aucun esprit de conquête ou d'hégémonie — notre attitude récente dans le plébiscite sarrois l'a montré une fois de plus. Au surplus, un pacte de garantie mutuelle neutraliserait en quelque sorte les armements russes. Que ce pacte évoque pour l'Allemagne la politique franco-russe d'avant-guerre, c'est là une imagination pure et simple, *puisque le pays que l'on voudrait soi-disant encercler est invité à en devenir une des parties.*

La méfiance engendre la méfiance ; que l'Allemagne ne s'étonne donc pas si son attitude fait croire à d'autres desseins, dirigés vers l'est par certaines ambitions germaniques. La même suspicion se justifie à propos de l'Autriche, également absente, comme nous l'avons dit, de la note allemande. Mais là, il ne s'agit plus seulement de

Paris, il s'agit aussi de Rome, qui est aussi irréductible que nous quant à l'indépendance de ce pays.

Un autre passage de la réponse de Berlin mérite d'être particulièrement relevé ; il n'est pas des plus adroits ; n'accuse-t-il pas l'Angleterre et l'Italie, aussi bien que la France ! Les accusations portées sont du reste des plus contestables. Voici ce passage :

> Le gouvernement allemand examinera, en particulier, par quelles mesures peut être évité à l'avenir le péril d'une course aux armements, *qui est né du refus des autres États puissamment armés de procéder au désarmement prévu par les traités.*

Jamais les traités n'ont prévu le désarmement ; ils n'ont même pas prévu la réduction des armements, mais leur simple limitation. En effet, le préambule de la partie V — relative aux armements allemands et abolie par les accords de Londres — du traité de Versailles, le seul qui intéresse le Reich, est ainsi rédigé :

> En vue de rendre possible *la préparation d'une limitation générale des armements de toutes les nations,* l'Allemagne s'engage à observer strictement les clauses militaires, navales et aériennes, ci-après stipulées.

C'est le pacte de la Société des nations qui, dans son article 8, affirme que le maintien de la paix « exige la réduction des armements nationaux au minimum compatible avec la sécurité nationale et avec l'exécution des obligations internationales imposée par une action commune ».

Limitation n'est pas réduction : on limite ses armements, c'est-à-dire qu'on ne les augmente pas. Or non seulement la France a, depuis 1919, limité les siens, mais elle les a réduits notamment en ramenant de deux ans à dix-huit mois, puis à un an la durée du service militaire. Le Reich sait fort bien que nous ne supportons pas de gaîté de cœur le poids des dépenses militaires, et que nous les aurions encore réduites si ses armements secrets ne nous avaient pas fait craindre pour notre sécurité.

Nous estimons d'ailleurs que ce fut une grave erreur de notre part d'avoir toujours brandi notre dossier desdits armements secrets sans jamais l'ouvrir. Quoi qu'il en soit, le rejet de la responsabilité sur les États puissamment armés, du péril de la course aux armements, n'est pas fondé en ce qui nous concerne.

En ce qui concerne l'Angleterre non plus du reste, car on sait bien à Berlin également quelles mesures d'économie ont été prises en Angleterre depuis la guerre dans le domaine des dépenses navales, et que l'aviation britannique est notoirement inférieure aux aviations du continent : le projet de pacte aérien en témoigne éloquemment.

Le Reich ne doit pas oublier que la réduction des armements est conditionnée par la sécurité. A cette sécurité il a droit comme les autres. Il peut certes faire valoir librement sa conception de la sécurité, mais où celle-ci va-t-elle nous entraîner? Une correspondance de Berlin publiée par la *Croix* du 16 février nous apprend qu'il y a six mois Hitler acceptait une infériorité de 100.000 soldats par rapport à nous : 300.000 contre 400.000, mais qu'à présent ses prétentions sont d'un tout autre ordre : 800.000 hommes et 3500 avions lui seraient nécessaires. Demain sans doute ce sera 1.200.000 hommes, puisque l'armée russe a été portée récemment à 950.000 soldats.

Mais il est d'autres éléments que l'élément « hommes », l'élément « matériel » notamment. L'Allemagne peut-elle nier que son potentiel industriel de guerre dépasse celui de la France? que la préparation militaire de sa jeunesse est poussée très loin? enfin que son potentiel moral de guerre représente lui aussi un élément très sérieux de la question?

Les vieilles querelles ne cessent point. Ce sont toujours les mêmes arguments que l'on doit reprendre. Mais c'est que la question se pose toujours dans les mêmes termes, ou même dans des termes pires. L'Allemagne a obtenu à Londres une concession de premier ordre, attes-

tant que la France comme l'Angleterre lui fait confiance ; on pouvait donc espérer une collaboration sincère et sans arrière-pensée de sa part, et une collaboration portant sur tous les points du programme de Londres.

Pas du tout. Les pactes, oriental et danubien, sont soigneusement passés sous silence. Seule une proposition retient l'attention de Berlin : celle du pacte aérien, qui lui permettrait de posséder une aviation de guerre. Les « États puissamment armés » sont en outre vertement tancés, et l'on médite de les séparer l'un de l'autre.

L'affaire ne fait que commencer, puisque tout laisse prévoir de laborieuses négociations. Mais, disons-le tout net, avec la réponse allemande elle ne commence pas bien.

André-D. Tolédano.

Les Flambeurs d'hommes [1]

Le 31 octobre 1928, l'ethnographe et explorateur Marcel Griaule, chargé par le Ministère de l'Instruction Publique d'une mission en Abyssinie, arrivait à Addis-Abéba avec son collaborateur M. Marcel Larget. Il s'agissait de recruter sur place et d'organiser les éléments indigènes de la caravane qui allait se diriger vers le Godjam par les hauts-plateaux de la Souloulta et du Djarso. L'expédition débutait mal. M. Larget, bien involontairement, par suite d'une grave blessure au visage, en retarda le départ. On ne se mit en route que le 6 janvier 1929.

Pour aller du Choa au Godjam il faut traverser le Nil Bleu. Le passage du gué de Dedjen, seule cassure praticable entre les falaises qui le dominent à pic, est d'une difficulté que les Européens imaginent à peine (2). Le fleuve fut passé le 16 janvier. La caravane se dirigea vers la capitale Dabra-Marqos (Couvent de Marc). Le gouverneur, l'illustre et magnifique ras Haylou, n'était pas en son palais. La princesse Sabla-Dengel (Épi de la Vierge), sa fille, reçut les étrangers aussi somptueusement qu'elle put. Mais l'ethnographe n'eut là rien à vérifier : les vrais guerriers et dignitaires étaient partis avec le maître pour le nord de la province; les figurants que la princessse avait cru digne et bienséant de produire à leur place n'étaient évidemment pas des sujets d'observation valable pour l'ethnographie. On repartit donc

(1) Marcel Griaule, *Les Flambeurs d'hommes*, Paris, Calmann-Lévy, 1934, in-8°, 205 pp.

(2) Cf. M. Griaule, *En Abyssinie*, dans *La Géographie*, nov.-déc. 1930.

vers le pays d'Addiet en passant par le col des Amédamit. Près du célèbre pic de l'Abola-Negous (Café du roi), la mission joignit enfin le ras Haylou qui était occupé à soumettre les tribus septentrionales de la plaine. L'hospitalité la plus large et le concours le plus intelligent furent donnés aux Européens qui séjournèrent cinq mois près d'Addiet. Du sud-est de l'Abola-Negous où était établi leur camp, ils purent rayonner en nombreuses expéditions secondaires, fructueuses à tous égards pour la science. Elles permirent à la mission d'enregistrer des faits linguistiques, d'étudier l'ethnographie religieuse, la magie, les coutumes, les arts et les techniques (1). L'excursion au lac Tana fut particulièrement instructive. Les explorateurs y enquêtèrent auprès des Wohitos ou « mangeurs d'hippopotames », tribu en voie de disparition du fait des travaux des Européens pour l'irrigation du Soudan et de l'Égypte. Faut-il ajouter que M. Larget, décidément persécuté, fit, lors d'une passionnante chasse aux hippopotames, une acquisition pour le moins inutile : une insolation des jambes bientôt si proche de la gangrène que son compagnon le vit, une nuit, en prévision de l'amputation, aiguiser avec calme son couteau de chasse (2).

Riche et alourdie de documents variés, des présents du ras, même d'animaux de la région, mais pauvre de vivres et pour les hommes et pour les bêtes, la caravane redescendit vers le sud. Le retour fut atroce. Comme dans une épopée bien faite, les voyageurs connurent toutes les calamités qui se peuvent concevoir et quelques autres encore (3). Lorsque

(1) Les objets et manuscrits rapportés de cette première mission figurent au Musée d'Ethnographie du Trocadéro avec les acquisitions éthiopiennes (section d'Abyssinie) de la seconde mission Griaule (Dakar-Djibouti, mai 1931-février 1933). Les notes d'ethnographie et de linguistique ont été ou seront utilisées dans les nombreuses publications relatives à cette dernière expédition.

(2) Cf. *Les Flambeurs d'hommes*, ch. VII.

(3) Cf. *op. cit.*, ch. VIII.

M. Griaule, exténué, se fit descendre de sa mule à Addis-Abéba, ou plutôt lorsqu'il fut enfin alimenté et réconforté, il aurait pu, s'il n'avait la simplicité des héros, se rendre à lui-même le témoignage qu'il avait souffert par amour de l'ethnographie jusqu'à reculer les limites d'endurance d'un être jeune et vigoureux.

Cinq ans plus tard, entre deux autres expéditions (1), le savant a voulu faire revivre, dans un livre destiné au public cultivé mais non spécialisé, quelques-unes des péripéties de son premier voyage en Éthiopie. L'ethnographe, surtout lorsque la documentation ne peut être recueillie par une équipe organisée, n'a pas le loisir de goûter le pittoresque qu'êtres, choses et situations lui réservent à tout moment. Vrai guetteur, il lui faut être sur ses gardes pour ne pas laisser échapper le mot inconnu, le fait révélateur, pour recueillir la légende, surprendre la superstition que l'indigène cache soigneusement aux étrangers ; il est et doit être le plus réaliste des hommes. Le livre de M. Griaule n'est pas un récit quelconque d'aventures extraordinaires ; il reste sous sa forme si directe et si moderne œuvre de pur ethnographe. Les descriptions sont strictement objectives parce qu'elles sont limitées à la plus rigoureuse observation, mais elles éclatent de vie. Que M. Griaule se soit révélé grand artiste et grand écrivain, hautement personnel, sobre et coloré, c'est un fait ; mais il y a fort à parier que ce fut en dehors de toute préoccupation d'ordre littéraire : un savant moderne s'inquiète-t-il de ces choses? A vrai dire, elles ne lui ont pas été données par surcroît. Un ethnographe passionné, un observateur au regard aigu, un homme qui aime de large sympathie ses frères Abyssins ne met pas ses dons en sommeil lorsqu'il écrit à leur sujet. Il lui a été tout natu-

(1) La mission Dakar-Djibouti est rentrée en France à la fin de février 1933, et M. Griaule vient de partir (6 janvier 1935) pour la région de Bandiagara et de Sanga, afin de compléter l'étude des curieuses mœurs des Dogon ébauchée lors de la précédente mission.

rel de rendre accessible au lecteur la pensée de ces gens pourtant si mystérieux dans leur réticence instinctive et de communiquer jusqu'à l'âcre saveur d'hommes restés, malgré leur indéniable culture, sauvages et simples par bien des traits.

Un livre comme celui-ci ne s'analyse pas : on le lit. Le relief de certains récits imprime d'inoubliables visions : *Le gué du Nil* (ch. I), merveille de précision géographique et drame de l'effort humain ; *Les Monts Bachibal* (ch. V), aventure d'un peuple affamé, en révolte, qui se réfugie dans les trous des rochers pour échapper à l'impôt ; *La Mort par la mousseline*, scène abominable du supplice d'un condamné et qui a suggéré le titre du livre — titre d'ailleurs mal choisi, s'il risquait de donner à ceux qui ignorent tout des Éthiopiens une idée fausse ou incomplète de leurs mœurs. Pour une connaissance même superficielle de ce peuple, deux erreurs, en effet, qui sont à l'opposé l'une de l'autre, doivent être évitées : ne pas oublier, d'une part, que l'Éthiopie est un pays très anciennement christianisé et que toute son histoire, glorieuse à diverses époques, est commandée sans interruption par le développement ou la régression de ce christianisme (monophysisme) ; d'autre part, ne pas se laisser tromper par l'étiquette de christianisme et méconnaître, par suite, des particularités ethniques nécessitant des études en profondeur. Surtout il faut tenir compte de l'interpénétration des croyances religieuses et des pratiques de superstition ou de magie (1). Cette dualité spécifique pose à l'ethnographe de délicats problèmes. Il est souvent embarrassant de faire le départ entre des cultes qui, non seulement n'apparaissent pas en marge de la religion, mais sont

(1) L'envahissement de la magie en tous domaines est tel que de récentes éditions gheez (éthiopien classique) révèlent ce fait : les textes sacrés eux-mêmes n'ont pas échappé à cette infrangible tendance. On a trouvé des fragments liturgiques mêlés à des procédés divinatoires, à des formules d'incantation. A plus forte raison est-il d'usage courant de les porter en amulette.

en quelque sorte renforcés par elle (1), les pratiques purement magiques et les survivances d'anciens cultes.

Pour ces subtiles enquêtes menées en d'aussi dures conditions, pour son opulente et précieuse documentation, M. Griaule mérite bien d'être appelé grand Africaniste et spécialement folkloriste remarquable de l'Abyssinie.

Geneviève Nollet,
Agrégée de l'Université.

(1) Cf. M. Griaule, *En Abyssinie*, dans *La Géographie*, nov.-déc. 1930, les développements sur le culte du Pot-Plein, le culte de saint Zara-Brouk, le culte de Gabra-Manfas-Qedous. Je dois ajouter que toute l'hagiographie indigène est faite de légendes d'une saveur propre qui mettent en pleine lumière les tendances du christianisme éthiopien.

DOCUMENTS

L'étatisation du crédit sous le régime Roosevelt

C'est sous le signe de la lutte contre Wall Street qu'a été élu le Président Roosevelt. Quiconque négligerait cette vérité fondamentale s'exposerait à méconnaître l'esprit qui dirige l'ensemble des réformes économiques et financières que l'on englobe sous le nom vague et général de *New Deal*. Certes, cet esprit ne suffit pas à tout expliquer. Le développement brusque et imprévu de la crise a commandé certaines mesures d'urgence qui ne s'inspiraient d'aucun plan ni d'aucun esprit. Mais dans l'ensemble Roosevelt a été soutenu par le peuple américain dans la mesure où il luttait contre la « finance » et même un peu contre le capitalisme. Le « Brain Trust » ou trust des cerveaux, qui fut et reste encore dans une certaine mesure le puissant conseiller du Président, s'oppose au gouvernement de « techniciens » que fut le gouvernement Hoover.

Dans une étude sur « l'expérience Roosevelt et l'industrie » récemment publiée par M. François Herbette (1), l'auteur dépeint avec amertume cette « classe d'intellectuels socialisants formés dans les universités américaines » par les soins des industriels eux-mêmes. Ceux-ci, déclare-t-il, doivent être aujourd'hui déconcertés, « car ils n'ont pas de pires ennemis que certains maîtres de cet enseignement... Rien de plus naturel pourtant. Obligés de

(1) *Société d'études et d'informations économiques*. Supplément au *Bulletin Quotidien* de janvier 1934.

concentrer leur attention sur les problèmes que le producteur se pose, manquant par contre d'expérience et des données nécessaires pour les envisager du même point de vue que le producteur, souffrant d'être tenus à l'écart des décisions importantes et des responsabilités plus encore que de voir leurs talents, qu'ils jugent grands, faiblement rémunérés, bon nombre de ces intellectuels mènent depuis vingt ans contre les institutions sociales une véritable guerre de sape, qui n'est pas sans analogie avec le travail auquel se livraient, avant notre Révolution, les anciens élèves des ordres enseignants ».

La grande nouveauté, en effet, a consisté dans ce fait que les conseillers de Roosevelt ont envisagé les problèmes économiques d'un autre point de vue que celui du producteur, ce qui ne s'était guère vu auparavant.

Dès son élection, Roosevelt s'est trouvé face à face avec la crise, cette crise dont Hoover et ses techniciens promettaient tous les jours la fin, puisque la prospérité était, d'après eux, aux portes de l'Amérique, « just on the corner ». A cette crise tenace il fallait trouver un responsable, et puisque l'étranger en souffrait autant que les États-Unis, il n'était pas loisible de chercher ce coupable à l'extérieur. Ce coupable, Roosevelt n'eut pas de peine à le démasquer et à le désigner à la vindicte publique : ce coupable, c'était Wall Street.

Les États-Unis avaient d'excellentes raisons de se révolter contre certaines pratiques des financiers. Depuis la guerre, le système du crédit gageant le crédit était devenu un dogme. Il avait engendré la pratique commerciale courante de la vente à crédit, pratique qui dès les premières difficultés provoqua et la faillite des producteurs et l'endettement des consommateurs. Les banques, n'étant pas spécialisées en banques de dépôt et banques d'affaires, engageaient en spéculations plus ou moins aventureuses, prêts à long terme, avances aux *brokers*, les sommes qu'elles recevaient en dépôt. Chaque krach de Bourse, chaque panique du crédit engendraient un « rush » vers les

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

banques, qui se trouvaient dès lors parfaitement incapables de faire face aux retraits. La grande mobilité des cotations en Bourse et la science qui présidait à la publicité financière sans scrupules permettait le lancement constant de nouveaux titres sur le marché, émissions dont le montant était couvert sans difficulté par le crédit des banques plus que par l'épargne elle-même. De 6 milliards de dollars en 1925, le montant annuel des émissions était monté en 1929 à plus de 10 milliards. Quand bien même la majorité de ces émissions de capital aurait été saine, l'investissement constamment croissant et non contrôlé de capitaux dans l'industrie devait fatalement aboutir un jour à un engorgement de la production. La pratique, commune chez les particuliers, de la spéculation à outrance ne contribuait pas à assainir la situation. Grâce à l'échafaudage des crédits basés sur des crédits, des opérations à terme appuyées sur d'autres opérations à terme en cascade sans aucune garantie réelle à la base, les cours des valeurs aussi bien que des marchandises atteignaient des chiffres record, dont la chute brutale en 1929 amena des ruines irréparables.

La puissance de l'édifice bancaire américain se concentra bientôt entre les mains d'un petit nombre de financiers qui devinrent vite détenteurs d'un pouvoir exorbitant. Dans son radio-sermon de décembre 1933 sur le Contrôle de la monnaie, le Révérend Coughlin, célèbre prédicateur de Détroit, accuse M. Pierpont Morgan de contrôler le sixième de la fortune totale des État-Unis, soit environ 40 milliards de dollars. L'influence de ces rois de la finance s'étendit bientôt à tous les domaines, et le gouvernement fut bien des fois obligé de se soumettre à la volonté de ces « techniciens ». La séparation radicale entre le gouvernement et sa Banque Centrale conduisit le gouvernement des États-Unis à une situation dangereuse vis-à-vis des Banques Fédérales de Réserve. Contrairement à ce qui se passe chez nous, où la politique prudente de la Banque de France nous paraît une garan-

tie sérieuse contre les opérations aventureuses dans lesquelles le Trésor se trouve parfois engagé pour des raisons politiques, c'est au gouvernement américain que revenait de toute nécessité le rôle de frein et de contrôleur de la politique financière et monétaire de ses Banques de Réserve. C'était au politique de refréner l'économique et le financier qui menaçaient d'échapper totalement à son contrôle.

C'est dans ces conditions que le Président Roosevelt, soutenu par tout ce que son pays compte de forces démocratiques, engagea la lutte contre le nouvel ennemi : Wall Street. C'est dans un but d'assainissement qu'il fut amené à prendre un certain nombre de mesures qui toutes convergeaient vers la même direction : l'étatisation du crédit. Roosevelt s'engagea résolument dans la voie difficile que lui indiquait l'opinion publique comme le seul et décisif remède à la crise.

Les principales étapes que nous passerons en revue de l'étatisation du crédit aux États-Unis sont la réglementation des émissions de titres, l'assurance des dépôts bancaires, les émissions massives de bons du Trésor, l'embargo du gouvernement sur l'or, puis sur l'argent-métal, l'organisation du fonds de stabilisation des changes et les pouvoirs discrétionnaires accordés au Président en matière monétaire, enfin le contrôle des opérations de Bourse.

***

Le 27 mai 1933, moins de trois mois par conséquent après la prise de pouvoir du nouveau président, était promulgué le *Federal Securities Act* dont l'objet était l'établissement d'un contrôle sévère sur toutes les émissions de valeurs mobilières. Avant cette loi il existait déjà dans la plupart des États des lois de protection de l'épargne, dites *Blue Sky Laws*, mais leur efficacité était limitée à l'interdiction des émissions par trop frauduleuses. La nouvelle loi, au contraire, édicta des prescriptions réellement draconien-

nes auxquelles devaient se soumettre à l'avenir toutes les émissions. Ces émissions devaient être toutes présentées pour contrôle à la *Federal Trade Commission*, douée de pouvoirs discrétionnaires. Une modification de la loi en juin 1934 remplaça la *Federal Trade Commission* par une *Securities and Exchange Commission* de cinq membres nommés par le Président avec l'approbation du Sénat. Ces cinq membres, dont trois au maximum pouvaient appartenir au même parti politique, ne devaient prendre part à aucune des opérations financières qu'ils étaient chargés de contrôler. La Commission est chargée de donner ou non son autorisation à toute nouvelle émission de valeurs mobilières sur le marché des États-Unis, après examen d'un dossier de renseignements aussi complets et détaillés que possible. Entre autres déclarations qu'ils seront obligés de faire, les émetteurs devront par exemple indiquer :

1) Le nombre de titres détenus par tout administrateur, ou directeur, de la société qui émet des titres, ainsi que par l'organisme qui se charge de leur introduction ou de leur placement ;

2) Le nom de toute personne détenant au moins 10 o/o du capital de la société émettrice, vingt jours avant l'enregistrement par la Commission ; les renseignements les plus complets sur ces personnes ;

3) Le nombre de titres faisant l'objet d'options ainsi que les noms de toute personne bénéficiaire d'au moins 10 o/o du nombre total de ces titres ;

4) Les traitements de tous les directeurs, administrateurs ou associés de la société émettrice touchant plus de 25.000 dollars par an ;

5) La décomposition du prix de vente du titre au public faisant apparaître la recette nette pour la société et tous les frais et commissions de toute nature payés à des intermédiaires, ainsi que les titres de la nouvelle émission vendus au-dessous du prix d'émission, avec les noms des acheteurs ;

6) Toutes les sommes payées depuis deux ans à des *promoters* (lanceurs d'affaires) et la justification de ces sommes ;

7) La date et le résumé de tout contrat passé dans les deux ans précédant l'enregistrement ou prenant effet après l'émission et dont l'objet ne se rattache pas aux affaires courantes de la société émettrice ;

8) Tout prêt fait par la société à l'un de ses directeurs, associés, etc. ;

9) Tout syndicat, *voting trust*, contrat de blocage de titres existant ou à constituer, etc...

10) Si l'emprunteur est un groupement présentant un caractère politique quelconque (municipalité, État, etc.), on devra indiquer si ce groupement a déjà failli à ses engagements dans le passé.

Toute déclaration inexacte engagerait la responsabilité civile et pénale des signataires de cette déclaration. Elle englobe par conséquent la majorité des membres du conseil d'administration, tous les directeurs ou délégués, associés, commissaires aux comptes, etc... Les sanctions pénales pourront atteindre 5 ans de prison et 5000 dollars d'amende. La responsabilité civile entraînera le remboursement, aux porteurs des titres, des sommes versées par eux, augmentées des intérêts courus depuis la date d'émission, déduction faite des dividendes perçus.

Ce résumé, que nous avons emprunté au *Bulletin de la Banque Nationale de Belgique* (1), montre bien quel degré de rigueur atteint la loi de contrôle des émissions de valeurs mobilières. En réalité, elle s'inspire de la loi correspondante existant déjà en Angleterre et fonctionnant sévèrement : le directeur d'une des plus grosses Compagnies de Navigation anglaises ne dut-il pas il y a quelques années expier en prison l'inexactitude du prospectus annonçant une augmentation de capital ? Mais aux États-Unis l'innovation était d'importance. Elle souleva contre

(1) 10 juillet 1933.

le *bill* tous les milieux d'affaires américains. Les émissions de valeurs atteignaient le chiffre total de 202 millions de dollars au 31 juillet 1933, date de l'entrée en vigueur de la loi. A partir de cette date jusqu'à la fin de l'année, les banques et sociétés répondirent à l'initiative gouvernementale par une véritable grève des bras croisés, et le total des émissions se chiffra à 19 millions du 1er août à la fin de l'année. Devant cette opposition décidée, le Président dut atténuer un peu les rigueurs de la loi. Par un certain nombre de modifications datées de juin 1934, la responsabilité des signataires fut atténuée pour protéger au moins les signataires de bonne foi, mais le détail des renseignements exigés pour éclairer le public des souscripteurs ne fut aucunement modifié.

* * *

Les mesures concernant l'assurance des dépôts bancaires sont comprises dans le *bill* Glass-Steagall devenu la Loi Bancaire du 16 juin 1933. Cette loi comporte certaines modifications au Système de Réserve Fédérale, elle organise un certain contrôle du crédit, elle prévoit enfin la constitution d'une société de garantie des dépôts bancaires, la *Federal Deposit Insurance Corporation*. Le conseil de cette société se compose de trois membres, dont l'un est le « Contrôleur de la monnaie », les deux autres sont choisis par le Président avec l'approbation du Sénat dans deux partis politiques différents. La loi prévoit une période transitoire de six mois, du 1er janvier au 30 juin 1934, pendant laquelle un fonds temporaire d'assurance garantit les dépôts des banques participantes inférieurs ou égaux à 2500 dollars. Une loi du 16 juin 1934 prolonge cette période temporaire jusqu'au 1er juillet 1935 et augmente la limite maxima des dépôts assurés de 2500 à 5000 dollars. A partir de cette date les dépôts seront assurés à concurrence de 100 o/o pour les dépôts inférieurs à 10.000 dollars, 75 o/o pour les dépôts de 10.000 à 50.000

dollars, 50 o/o pour les dépôts supérieurs à 50.000 dollars. Le fonds de garantie des dépôts se compose d'abord d'une somme de 150 millions de dollars avancée par le Trésor, ensuite d'actions souscrites par les Banques au prorata de leurs dépôts, pour un montant égal à 0,5 o/o du total de ces dépôts. Les Banques ainsi devenues actionnaires de la *Federal Deposit Insurance Corporation* seront de droit membres du système des Banques Fédérales de Réserve.

Pour appartenir ainsi au système d'assurance des dépôts, chaque banque devait faire examiner sa situation par le comité des Trois. Ce n'est qu'après un examen rigoureux de l'actif et du passif de ces banques, démontrant leur parfait état de liquidité, qu'on les admettra au bénéfice de la garantie officielle. Or un bon nombre de banques, non membres du Système Fédéral de Réserve, et dont l'adhésion à l'organisation de l'assurance-dépôts est facultative, ne se trouvent pas dans un état assez satisfaisant pour se soumettre à l'examen demandé avec quelques chances de succès. Pour pallier cet inconvénient, la Reconstruction Finance Corporation, organe de soutien des banques créé par le Président Hoover, a conseillé aux banques d'augmenter leurs ressources par l'émission d'actions privilégiées ou d'obligations à court terme auxquelles elle souscrirait elle-même. De cette façon, la situation des banques serait assainie, mais au prix d'une dépendance étroite vis-à-vis de la *Reconstruction Finance Corporation*, c'est-à-dire en définitive du Trésor lui-même qui prendrait ainsi sur lui le risque des garanties apportées. Après bien des hésitations, douze banques new-yorkaises annoncèrent soudain leur intention de se soumettre aux conditions fixées par la R. F. C. Cette adhésion déclencha un mouvement général, et à la date du 27 juin 1934 on ne comptait plus que 509 banques non membres du Système Fédéral de Réserve qui n'aient pas donné leur adhésion à l'assurance-dépôts, sur un total de 9139 banques non membres. Par contre, le total des prêts et souscriptions de

la R.F.C. est monté de 1 milliard 1/2 à 2 milliards 1/2 de dollars entre fin mai 1933 et fin juin 1934. Les banques ainsi adhérentes étant soutenues directement par le Trésor, et devant toutes obligatoirement faire partie du Système Fédéral de Réserve avant le 1er juillet 1936, on voit que l'emprise du gouvernement est considérable, le Trésor ayant, comme nous le verrons, étendu de plus en plus son autorité sur la direction du Système des Banques Fédérales de Réserve. Sur un total de plus de 15.000 banques, 500 seulement échappent encore à l'influence du gouvernement, et ces 500 banques sont pratiquement insolvables.

Comme contre-partie de la garantie ainsi accordée aux dépôts, certaines règles sont édictées qui concernent la gestion de ces dépôts par les banques. En premier lieu, il est interdit de donner un intérêt quelconque sur les dépôts à vue. Cette disposition fut assez mal accueillie par les milieux financiers, et dans les deux semaines qui suivirent la signature du *Banking Act*, on constata une chute de 450 millions de dollars des dépôts à vue dans les principales banques de New-York. Cette émotion s'apaisa par la suite, mais il reste que les capitaux préfèrent maintenant s'investir à terme, ce qui diminue beaucoup le danger de panique, ou en fonds publics, ce qui apporte un sérieux appoint au Trésor.

Les dépôts à terme sont réglementés eux aussi, et le *Federal Reserve Board* est chargé de fixer périodiquement l'intérêt qui doit être servi pour les différentes sortes de dépôts.

En outre, une séparation complète est prescrite entre les banques commerciales et les banques d'affaires. Il est strictement interdit à toute personne et à tout établissement spécialisé dans les émissions et transactions de valeurs mobilières de recevoir des dépôts à vue. Les banques commerciales sont étroitement surveillées par le *Federal Reserve Board*. Le montant des avances sur titres ne peut excéder 10 o/o de l'ensemble du capital et des

réserves de chaque banque sans une autorisation du comité de surveillance. Des mesures spéciales prévoient la situation des filiales des banques membres du Système Fédéral de Réserve pour que ces filiales ne servent pas à camoufler des opérations spéculatives. Il en est de même des sociétés *holding* qui contrôlent la majorité des parts du capital social d'une ou plusieurs banques. Ces *holdings* de banques devront prouver qu'il n'existe aucune collusion entre eux et aucun établissement ou personne spécialisée dans l'émission et le commerce de valeurs mobilières.

Des pouvoirs plus étendus sont donnés aux banques de Réserve pour contrôler la situation des banques affiliées. Chaque Banque fédérale de Réserve, d'après le texte même du *Banking Act*, doit « se tenir au courant de la nature du montant des avances et investissements de fonds de ses banques affiliées, dans le but de vérifier si un usage abusif n'est pas fait du crédit de banque en le consacrant à des opérations à caractère spéculatif d'achat et de vente de titres, d'immeubles ou de denrées, ou dans tout autre but qui ne permettrait pas le maintien d'une saine situation du crédit ».

La direction fédérale des Banques de Réserve, ou *Federal Reserve Board*, voit également ses pouvoirs de contrôle renforcés par le *Bill* Glass-Steagall. Elle est chargée de diriger elle-même l'activité des *open market operations*, elle a la faculté de fixer le pourcentage du capital des banques affiliées par rapport aux crédits consentis, elle a le pouvoir de destituer de leurs fonctions directeurs et fonctionnaires qui persistent à s'adonner à des pratiques de banque hasardeuses et malsaines, elle contrôle enfin les relations entre les banques affiliées et les banques étrangères, comme entre les banques affiliées et les sociétés holding.

L'assurance des dépôts entraîne donc avec elle une réforme profonde du système des Banques Fédérales, qui modifie complètement la physionomie du marché financier américain. C'est un abandon complet de la politique du crédit aventureux et de la psychologie spéculative ; on

s'est engagé résolument dans la voie du contrôle des banques et de la protection effective de l'épargne.

Continuons maintenant notre examen des différentes étapes de l'étatisation du crédit en étudiant les interventions directes de l'État sur le marché financier des États-Unis.

*
* *

Le soutien gouvernemental du marché financier des États-Unis par l'injection dans la circulation de bons du Trésor ayant pouvoir de tenir lieu de réserves aux Banques Fédérales et par là d'augmenter leur crédit, n'est pas une nouveauté. Déjà, sous le président Hoover, en 1932, les Banques Fédérales augmentèrent en quelques mois leur portefeuille de plus d'un milliard de fonds d'État pour remplacer l'or exporté. Par ailleurs, l'organisation de la *Reconstruction Finance Corporation*, ou office de crédit gouvernemental, date également de l'administration Hoover. Mais cette politique d'interventions financières de l'État ne devint réellement une politique suivie et régulièrement appliquée que sous le Président Roosevelt.

La première manifestation de cette politique se trouve dans l'amendement Thomas relatif à l'inflation, apporté à la loi de redressement agricole du 12 mai 1933.

Aux termes de cet amendement, des instructions sont données au Trésor pour conclure un arrangement avec le Federal Reserve System, arrangement grâce auquel 3 milliards de dollars en valeurs gouvernementales seront ajoutés aux réserves actuelles des Banques Fédérales. Ce serait là une opération de grande envergure d'*open market*, permettant au gouvernement de supprimer les déficits budgétaires. D'autre part la *Farm Relief Corporation* était autorisée à émettre 2 milliards de bons 4 o/o pour la mobilisation des prêts hypothécaires gelés. Depuis ce temps les Banques Fédérales ont graduellement accru leurs achats de fonds d'État : 25 millions par semaine en septembre 1933, 35 millions en octobre. Nous avons

signalé tout à l'heure le procédé de renflouement des banques en difficultés pour permettre l'assurance des dépôts. Cette centralisation de la responsabilité gouvernementale n'a fait que s'accroître à mesure que se déroulait l'expérience Roosevelt. Le 10 janvier 1934, le Président demandait au Congrès d'amender la loi de redressement agricole du 12 mai. Il entendait par là rendre le gouvernement directement responsable du principal et des intérêts de l'émission de 2 milliards de dollars autorisée en faveur des hypothèques agricoles. Ces bons seraient ainsi complètement assimilés aux bons du Trésor. Le volume des bons du gouvernement portant intérêt s'est enflé régulièrement. Partant de 21 milliards de dollars en mars 1933, il a progressivement augmenté de :

95	millions	en	avril	1933
382	—	—	mai	—
689	—	—	juin	—
82	—	—	juillet	—
483	—	—	août	—
492	—	—	novembre	—
289	—	—	décembre	—
1270	—	—	janvier	1934
987	—	—	février	—
892	—	—	juin	—

Fin juin 1934, le total des bons en circulation se montait à 26.480 millions portant intérêt.

Il est à noter que l'absorption des titres d'État par le marché s'est faite avec la plus grande facilité, témoignant de la confiance absolue du peuple américain en son gouvernement. Pendant que les émissions industrielles se raréfiaient à un degré maximum faute de souscripteurs, les émissions gouvernementales étaient enlevées en quelques heures à un taux très avantageux pour le Trésor. L'émission de 500 millions de dollars de bons du Trésor à long terme 1941 3 1/4 o/o fut couverte six fois dans la journée le 1er août 1933; l'emprunt du 18 octobre : 500 millions de dollars à 12 ans, 4 1/2 o/o la première année, 3 1/2

ensuite — fut couvert près de 4 fois. Le 23 janvier 1934, l'offre par le Trésor de certificats d'endettement à court terme, 2 1/2 et 1 1/2 o/o, fut couverte 3 fois 1/2 en quelques heures. L'index du cours des bons gouvernementaux est monté de 99,2 (moyenne) pour 1932 à 104,8 fin juin 1934. Ces chiffres indiquent la marche à peu près régulièrement ascendante de la confiance.

Cette confiance ne paraît aucunement ébranlée par la progression du volume de la dette publique. De 21 milliards de dollars à l'arrivée de Roosevelt, la dette est passée à 27 milliards au 1er juillet 1934, fin d'exercice du budget. Les seules dépenses extraordinaires se sont élevées pour l'exercice budgétaire 1933-34 à 1614 millions de dollars pour la Reconstruction Finance Corporation, et à 2389 millions pour le financement du *New Deal*. Malgré la révaluation des stocks d'or, qui apporta aux ressources du Trésor un bénéfice de 834 millions, la dette publique augmenta cependant de 4 milliards 1/2 de dollars, soit 68 milliards de francs pendant la dernière période budgétaire. Il est vrai que le Président avait annoncé plus de 7 milliards d'augmentation de la dette, comme il avait prévu 2 milliards 1/2 de déficit pour le budget 1934-35, et un budget équilibré pour 1936. Les économies réalisées sur les prévisions de 1934 font bien augurer de l'avenir et sont pour le peuple américain une nouvelle raison d'espérer. Mais la meilleure raison serait encore la certitude que ces budgets astronomiques seront efficaces pour résoudre la crise.

(*A suivre.*)

VICTOR DILLARD.

A TRAVERS LES REVUES

A propos du Plan De Man

L'Idée Socialiste de Henri De Man vient de paraître dans la collection « *les Écrits* » dirigée par Jean Guéhenno, chez Bernard Grasset. De Man essaie de répondre à la question : « Qu'est-ce que la culture socialiste? »

La culture, répond-il, est une certaine configuration de la vie, reposant sur la croyance commune à une hiérarchie de valeurs déterminée. Cette hiérarchie de valeurs donne à la vie une signification précise; elle s'incarne en un style de vie particulier, à travers des besoins et des normes communes du jugement. Il y a autant d'ordres culturels que de communautés où l'on croit à une hiérarchie de valeurs différentes.

Dès lors

toute idée d'une culture socialiste provient de sentiments de valeurs déterminés qui ne s'inscrivent qu'après coup dans la conscience sous la forme de jugements de valeur.

Il nous faut désormais prendre conscience de ces sentiments, car la culture socialiste n'est autre que la culture humaine, à l'époque que nous vivons, et la découvrir n'est pas autre chose que de préciser les buts vers lesquels tend l'effort de l'humanité. De même que la culture bourgeoise aux siècles passés a remplacé la culture chevaleresque ou noble, au moment où la société féodale cessant d'être productrice devenait simplement consommatrice, de même la culture socialiste doit à son tour remplacer la culture bourgeoise, puisque celle-ci n'est plus capable de répondre aux problèmes actuels. Cela ne veut pas dire que l'on méconnaisse les vertus bourgeoises, pas plus que depuis le moyen-âge on n'a méconnu les vertus de la chevalerie. Il s'agit bien au contraire d'hériter des vertus des ordres antérieurs, en leur ajoutant des vertus nouvelles. Seulement, ce qui est le plus frappant, c'est l'insuffisance de l'ordre existant : au principe de la recherche il y a un mouvement de révolte.

Ce qui se trouve au principe, c'est le refus des valeurs de l'ordre

existant, la volonté de le renverser et de le transformer. Le processus réel, accessible à l'observation empirique, suit donc ici la marche suivante : de l'opposition à un ordre de valeurs existant, naît tout d'abord un courant de volonté dirigé contre lui; finalement, l'idée du nouvel ordre culturel auquel on aspire présente l'image renversée de l'ordre existant.

Ainsi donc

Si nous voulons savoir ce qu'est la culture socialiste, nous devons d'abord rechercher ce qu'est la culture bourgeoise ou capitaliste.

C'est à cette étude — menée de façon fort intéressante, mais qu'il serait trop long de discuter ou même de résumer — que sont consacrés les chapitres suivants. H. De Man termine en traitant l'idée du socialisme et de sa réalisation.

Désormais

l'ordre social existant devient chaque jour plus insupportable. Il n'est plus capable d'être amélioré. Il ne mérite que d'être renversé.

C'est le *plan* de Henri De Man — plan qui est publié à la fin du volume — qui fixe l'ordre à suivre dans l'action pour préparer le renversement de l'ordre existant qui est — on l'a vu — un véritable renversement des valeurs.

Une discussion De Man-Raymond De Becker

Ici nous touchons du doigt la difficulté qui est au cœur des relations entre le temporel et le spirituel. Le *plan* concerne l'action politique et ne relève pas dans son essence même d'une position religieuse ni même philosophique. Et dans la correspondance qu'Henri De Man a échangée avec un jeune catholique, Raymond De Becker, et que le **Peuple** et l'**Avant-Garde** ont publiée, Henri De Man note à juste titre qu'il s'agit ici d'une action pratique qui ne suppose qu'entente passagère, et Raymond De Becker le lui accorde volontiers.

Pour revenir au cas du Plan du Travail, qui est à l'origine de notre conversation, il est évident qu'il s'agit là d'une question qui n'engage ni la foi ni la morale catholiques, et que l'opinion que les catholiques peuvent avoir à son propos est essentiellement « libre ». Malgré cela, la masse des catholiques continue à croire, du fait que ce Plan est présenté par les socialistes, qu'il est contraire à la *religion* catholique.

Il n'en reste pas moins vrai que toute action suppose une

conception du monde que l'on veut incarner dans les faits, e
la profondeur de l'entente dans une activité commune sera
mesurée par la rencontre non feinte des esprits et des cœurs
Or si la position d'Henri De Man est souvent voisine de no
préoccupations chrétiennes — et c'est ce qui rend la présen-
tation de son *plan* si prenante —, celle de ses amis socialiste
qu'il appelle à collaborer avec lui à l'œuvre de réalisation est
trop souvent, aux antipodes de nos plus intimes croyances

Si un catholique comme moi peut se rallier à presque tout c
qu'un socialiste comme vous écrit, c'est, cher Monsieur de Man
que vous partez de prémisses philosophiques à peu près identique
aux miennes, c'est qu'à côté de Marx qui reste, pour vous comm
pour moi, l'initiateur d'une méthode d'interprétation de l'histoire
votre pensée est nourrie de christianisme, est directement tribu
taire du Sermon sur la Montagne et de saint Thomas d'Aquin. Mai
pour les socialistes qui partent de prémisses philosophiques diffé
rentes des vôtres, croyez-vous qu'ils vous suivront toujours sur l
plan d'arrivée des réalités politiques, sociales et économiques? J
le souhaite vivement, mais pour le croire, je préfère attendre la
démonstration des faits.

Les faits n'allaient pas se faire attendre pour répondre à la question de De Becker, et dans le même numéro de l'**Avant-Garde** qui publiait sa correspondance avec Henri de Man on pouvait lire la déclaration peu compréhensive de M. Bracops au P. O. B. (*Parti ouvrier belge*).

Nous voyons renaître sous la plume de M. de Becker les postulat
autour desquels se sont affirmées depuis un siècle les tentative
catholiques de destruction de l'école publique... Nous demandon
au P. O. B. de ne pas se laisser entraîner dans un traquenard.

Il n'y avait pas moyen de heurter plus profondément les catholiques. Il est regrettable que les instituteurs belges ne l'aient pas compris.

Au Congrès néo-socialiste de Montrouge

M. Déat aurait-il mieux vu qu'eux à quel point la question scolaire est pour nous une question vitale? est-ce pour cela qu'il fit au récent congrès du parti néo-socialiste, tenu récemment à Montrouge, les déclarations que reproduit la **Vie Socialiste**?

Traitant d'abord du succès du *Plan* en Belgique :

En tout cas, en ce qui concerne ce mouvement planiste en Belgique, comment peut-on nous dire que le Plan du Travail a échoué, que l'effort d'Henri de Man n'a pas abouti, et cela parce que certains catholiques ont posé des conditions qui tendaient à remettre en question le régime scolaire ou tels ou tels autres aspects de la vie politique et administrative de la Belgique,

d'où l'attitude vis-à-vis des catholiques de France. M. Déat s'y déclare toujours partisan de la laïcité, mais il veut laisser entendre qu'il y a laïcité et laïcité :

Je l'ai dit souvent, le pluralisme de nos opinions et de nos idées, le fait qu'il n'y ait pas deux citoyens français qui pensent rigoureusement la même chose sur tous les points, le fait que nous sommes tous séparés par un certain nombre de conceptions qui nous sont propres, empêcheront toujours l'État français de devenir un État totalitaire et un État dogmatique. L'État français ne pourra jamais imposer une domination à l'ensemble des citoyens de ce pays, qui ressemblerait à l'effort d'une église pour imposer un dogme. Mais laissez-moi dire à certains de nos camarades qu'il y a des moments où l'on pourrait croire que leur conception de la laïcité devient à son tour, par la flamme anticléricale qui l'anime, une conception non exempte de dogmatisme. Je ne voudrais pas que l'État français, repoussant avec juste raison et avec toute la tradition française, qui remonte fort loin, toutes les ingérences des églises dans le domaine de la gestion publique, de la souveraineté populaire, pût devenir un jour, en contre-partie, un État laïque prêt à se réclamer de telle philosophie ptutôt que de telle autre. Je ne voudrais pas qu'il y eût, à un moment donné, sous prétexte d'anticléricalisme, un État qui se mît à décréter et à publier des dogmes à la manière d'un concile. Je ne voudrais pas qu'il y eût uue philosophie officielle qui fût codifiée, qui fût imposée, fût-ce par la voie de l'enseignement, à l'ensemble des consciences, des enfants et des adultes. (*Applaudissements.*)

Il ne faut peut-être pas donner trop d'importance à ces paroles, mais il était intéressant de les signaler. Car, répétons-le, le problème se posera souvent de savoir dans quelle mesure collaborer, sur le plan temporel, dans une action partielle, avec ceux qui ne partagent pas notre foi.

M. Déat a répondu, en outre, à une autre objection. Car tous les catholiques belges ne partagent pas l'avis de De Becker, et *la Cité chrétienne* consacre son dernier numéro tout entier à critiquer sous ses différents aspects le *Plan* d'Henri De Man. Le principal reproche est d'être flou et peu précis.

Or au Congrès c'est à la même critique que M. Déat répondait déjà, avec raison, nous semble-t-il.

On nous dit que nous n'avons pas su mettre au point une doctrine, que la ligne de notre Parti est hésitante et tâtonnante. Citoyens, je vous ai déjà prévenus que vous ne trouveriez pas dans notre Parti la même sorte d'unité dogmatique et théorique que vous avez connue dans le Parti socialiste S. F. I. O. Là-bas le marxisme, vaille que vaille, est compris comme un ensemble de dogmes et non pas comme une méthode active d'intelligence et de compréhension des phénomènes économiques contemporains,

Et c'est encore une leçon qui peut nous être utile! Nous aussi nous cherchons à établir un ordre nouveau.

Nous voulons construire une cité qui serve le bien commun des personnes humaines et pour cela nous sommes prêts à collaborer avec tous ceux qui se trouveront d'accord — même partiellement — sur l'œuvre immédiate à faire — et nous voulons aussi réaliser entre chrétiens, partageant la même foi, cette action catholique qui transformera nos sociétés en écoles de sanctification.

Mais pour ce double travail, le plan que nous pouvons avoir, ce n'est pas un tracé où tout est nettement fixé d'avance mais « une méthode active d'intelligence » qui permettra à tous de collaborer, en nous faisant mieux comprendre l'ensemble des faits humains qu'auront réunis nos expériences mises en commun.

Memento

Dossiers de l'Action populaire, 10 février. — Pierre Dietsch : *Droit syndical et fonction publique.*

B. B. : *Le problème moral du profit capitaliste.*

Bulletin d'information de la Confédération Française de Profession, 12 janvier. — *La lutte contre le chômage en Italie par la réduction des heures de travail.*

Europe, 15 janvier. — Romain Rolland : *Quinze ans de combat.*

Revue Internationale du travail, janvier 1935. — Anselmo Anselmi : *L'organisation syndicale et corporative en Italie depuis les réformes récentes.*

LES LETTRES ET LES ARTS

WLADIMIR WEIDLÉ. *Solitude de l'Artiste.*

L'art, la poésie, peuvent-ils exister dans un monde détaché de plus en plus des sources religieuses de toute culture? Cet essai, prenant en considération la plupart des grandes littératures d'aujourd'hui, cherche à élucider l'un des nombreux aspects de ce problème.

GABRIEL MARCEL. *La Fin de la Nuit.*

« Voilà un vrai roman catholique. »

J. MADAULE. *Le Journal d'Eugénie de Guérin*

HENRI POURRAT. *Livres étrangers.*

A travers les revues :

La « trahison » de Panaït Istrati.

Solitude de l'Artiste

I

Magna civitas, magna solitudo. Les paroles prophétiques de Bacon, qui a su entrevoir dans le Londres de la reine Élisabeth le désert surpeuplé des immenses villes futures, sont applicables non seulement à la vie urbaine prise en soi, mais d'une manière générale à la vie des peuples et des états, à toute la vie civilisée du monde contemporain : moins y devient possible l'isolement, et plus la solitude y est cruelle. Précisément parce que la personnalité humaine dans ce monde d'aujourd'hui est menacée à chaque moment, comme elle ne le fut jamais encore, d'être écrasée par la masse informe de la foule dépersonnalisée, précisément pour cela elle est toute seule, perdue, abandonnée, même si elle n'en sait rien, même si elle ne peut faire un pas sans marcher sur le pied du voisin, même si le frottement perpétuel efface peu à peu tout ce qui en faisait une personnalité unique et complète. Ayant perdu la famille, la communauté naturelle du travail et de la vie corporative, s'étant exclu spontanément de la communauté chrétienne, l'homme moderne cherche un appui ou bien dans l'affirmation forcenée de sa particularité individuelle, ou bien dans le renoncement théorique à soi au nom d'une collectivité artificielle, produit de la pensée abstraite. Ses erreurs et ses errements continuels lui ont fait oublier qu'on n'augmente pas la liberté d'une plante — et même de la plante humaine — en l'arrachant de la terre, en lui refusant le soleil, en la plaçant sous une cloche de verre ; et quand il s'en est sou-

venu, il a voulu remédier au mal en essayant de presser sous la même cloche le plus grand nombre possible de ces plantes sans soleil. Par rapport à l'individualisme du XIX^e^ siècle, les travaux forcés du collectivisme ne sont pas une issue, mais une punition. La communauté naturelle ou spirituelle ne peut être remplacée par la somme arithmétique des unités qui la composent, par un recrutement utilitaire de « travailleurs » destinés à servir non pas même d'autres humains, tout injustes et tyranniques qu'ils puissent être, mais une abstraction pure : l'idée du progrès, de l'industrialisation, de l'assujettissement de la nature. L'œuvre commune n'a un sens que si elle découle d'une communauté des âmes ; tant que celle-ci n'est pas réalisée, l'homme ressemble de plus en plus à une monade aux volets clos, à un atome conjoint à des milliers d'atomes.

Les créatures humaines s'apprêtant à se transformer en de simples unités de calcul n'arrivent pas à mesurer d'emblée toute l'étendue de leur solitude. Pour les briques d'un plan quinquennal, pour les automates à rendement accéléré que nous sommes tous en train de devenir, la vie sur la terre est comparable au voyage souterrain dans un train où tout le monde est à l'étroit, où tout le monde étouffe, où chacun communie avec les autres dans une haine réciproque et doit respirer la puanteur répartie à tous avec une égalité parfaite, où l'homme qui est sur la banquette, craignant qu'on ne lui froisse son pardessus, regarde d'un œil fratricide celui qui est debout et qui lui envie sa place. Le mal dont on ne se rend pas compte ne cesse pas d'être un mal ; mais là où la personnalité humaine n'est pas entièrement écrasée, là où elle s'éclaire encore d'une étincelle créatrice, elle ne peut pas ne pas voir le mal, ne pas souffrir de la solitude. Il est vrai que cette solitude, l'âme créatrice semble l'avoir toujours connue, à toutes les époques, dans toutes les circonstan-

ces, mais il est vrai aussi que le mot n'a pas toujours eu le sens qu'il a commencé à acquérir il y a quelque cent cinquante ans et qui s'est accentué surtout avec le début du XX^e siècle. L'homme créateur, l'artiste des temps anciens — un Eschyle ou un Dante, un Phidias ou un Poussin —, était seul dans son œuvre, dans sa destinée d'artiste, puisqu'il remplissait une mission à lui seul confiée, mais il n'était pas séparé dans la source même de sa création de ce dont se nourrissaient spirituellement tous ceux qui l'entouraient et qui le soutenaient par leur seule présence. Il pouvait arriver que le génie restât incompris des contemporains dont les préférences allaient à quelque talent plus facile; mais s'il restait incompris, c'est parce qu'il surpassait les autres en croissance, non parce qu'il n'aurait pu croître sur le sol où ceux-là prenaient racine. Les contemporains distinguaient assez mal l'œuvre de Shakespeare de celle d'un Heywood ou d'un Fletcher, mais il est fort probable que Shakespeare non plus ne saisissait pas toute la profondeur de cette différence. Michel-Ange et Rembrandt à la fin de leur vie devinrent des incompris, mais ils le furent à l'instar des sages et des prophètes de tous les temps; l'incompréhension à laquelle ils se heurtèrent n'était pas celle de l'Arabe qui écoute parler un Chinois, ni d'un écolier qui a ouvert au hasard la *Critique de la Raison pure*. Le manque d'approbation, l'hostilité même, ne sont pas toujours signe d'une séparation intérieure vraiment profonde, et il n'en résulte pas nécessairement cette solitude véritable qui depuis le romantisme a frappé de plus en plus souvent la personnalité créatrice et pénétré vers des couches toujours plus profondes de son œuvre. Dans l'arbitraire comme dans la timidité de l'imagination, dans l'abondance d'inventions factices comme dans l'engouement pour le « petit fait bien observé » et le « document humain », dans la carence

de la faculté fabulatrice, dans la décrépitude du style, dans toute la destinée de l'art contemporain se reflète la solitude de l'artiste.

Elle s'est manifestée le plus clairement dans l'art de la parole, non pas parce que toutes ses conséquences s'y sont développées le plus intensément, mais parce qu'un écrivain peut faire autre chose encore que de s'exprimer, comme le fait chaque artiste dans son œuvre ; il peut *se raconter* en utilisant les mots du langage non pas dans leur fonction poétique, mais comme les simples moyens de communication qu'ils sont dans la vie de tous les jours. De cette faculté les écrivains ont usé et abusé depuis le romantisme, et ce qu'ils racontent d'eux-mêmes aboutit invariablement à la confession d'une incurable solitude. Ah ! qu'il est seul et comme il ressemble peu aux autres, qu'il en est fier et comme il en souffre à la fois, — la confession à tout moment tend à envahir, à absorber son œuvre ; comme l'arlequin, dans une pièce d'Alexandre Block, il crève avec sa tête la vitre en papier ; sa vie personnelle, son âme quotidienne, au lieu de l'incarner jusqu'au bout, de disparaître dans l'œuvre d'art, y reste visible à travers de nombreuses fissures, de sorte qu'une *Bérénice*, un *Roi Lear* semblent dépourvus d'auteurs, tombés du ciel, si on les compare aux produits les plus « objectifs » de la littérature contemporaine. Ce n'est pas par hasard que la poésie est devenue pour nous synonyme de lyrisme (conçu à son tour comme une confidence strictement individuelle) et que le roman a réuni, non sans en avoir rejeté une partie, l'héritage du drame et de l'épopée. L'avènement d'œuvres dramatiques destinées seulement à être lues et que la scène, du moins la scène moderne, ne saurait que corrompre et mutiler ; le déclin du théâtre sacrifiant la poésie, l'art et jusqu'au drame lui-même pour briguer l'approbation des habitués du

cinéma et des amateurs du pur spectacle ; — ce sont là les deux conséquences symétriques du divorce s'accentuant de plus en plus entre le monde contemporain et la personnalité créatrice qui par définition le désavoue et par instinct cherche à le fuir. Le théâtre est irréalisable là où le monde de l'auteur n'est pas celui du spectateur. L'ancienne épopée, le roman traditionnel, supposent le narrateur plongé dans le même élément vital où habitent les âmes de ceux qui le lisent ou l'écoutent. Par contre, l'auteur dramatique, le romancier, le poète d'aujourd'hui, ne cessent de répéter par delà ou à travers leur œuvre : « Je ne vous ressemble pas ; ce monde, qui est le mien, n'est pas le vôtre ; j'ai vu le premier ce que personne n'avait su voir avant moi. » C'est cela qu'on peut lire, non seulement entre les lignes d'un grand poète comme Baudelaire, qui s'est sacrifié corps et âme à l'incarnation d'un monde par lui découvert, mais encore à travers les phrases vaniteuses du dernier des plumitifs, toujours prêt, sans avoir à sacrifier quoi que ce soit, à noyer dans son encrier l'humanité entière.

La séparation des mondes, l'opposition de l'homme créateur et de la masse inarticulée, hostile à toute création, n'ont pas encore porté tous leurs fruits : il s'agit d'un développement séculaire qui de nos jours s'approche seulement de l'apogée. Le roman européen du siècle dernier, de Balzac à Hardy, de Dickens à Tolstoï, n'était pas aussi sévèrement séparé de son auteur que le drame élisabethain et la tragédie française classique ; néanmoins il nous montrait l'homme et la vie, sans se préoccuper de faire connaître sous quel angle ils étaient vus. Les personnages du roman vivaient dans un monde que l'auteur avait créé, mais dont il s'était aussitôt retiré et qui semblait être notre monde à tous, le monde tout court. Le romancier ne comptait pas avec la subjectivité de l'expé-

rience, avec la pluralité des mondes pensables ; son réalisme était ce qu'on appelle en philosophie le réalisme naïf. Depuis on a changé tout cela ; ce changement est lié en France au nom de Marcel Proust et à celui de James Joyce en Angleterre ; il se rattache à l'œuvre de Svevo, de Pirandello en Italie, à celui d'André Biély en Russie. Après eux le romancier ne cherche plus à créer un monde à l'image de celui qu'il suppose exister réellement : il ne nous montre plus les choses et les êtres qu'en fonction de la conscience qui les perçoit. C'est maintenant l'angle visuel qui l'intéresse plus que la vision elle-même. En empruntant à José Ortega y Gasset l'ingénieuse image qu'il emploie dans sa *Déshumanisation de l'art*, on peut dire que l'écrivain est devenu comparable à un homme qui s'approcherait d'une fenêtre non pour jeter un regard au dehors, mais pour contempler la vitre même avec ses petits défauts, la nuance particulière du verre et sa transparence relative.

D'une telle concentration sur les conditions subjectives de la perception artistique, il est facile de passer à une hypertrophie marquée des moyens d'expression ou de représentation, à une accentuation excessive des procédés techniques. En peinture, ce passage est celui de l'impressionnisme au cubisme ; en littérature, il correspond à une division parmi les écrivains mêmes que nous venons de citer. Italo Svevo, le précurseur timide de Proust, connaît exclusivement, non pas le monde, mais un monde, le sien propre, où tout se rapporte à son moi ; Biély, lui aussi, quoique d'une manière bien différente, dissout toute réalité dans un rêve incommunicable à force d'être personnel. Joyce, d'autre part, ne connaît même plus un monde, un rêve uniques qui lui appartiendraient en propre, mais qui par là même s'imposeraient à son imagination : il a construit dans *Ulysse* autant de mondes et il y

a fait usage d'autant de styles littéraires qu'on y trouve de personnages ; et de même Pirandello n'a jamais conçu de conflits dramatiques qu'entre les différentes idées que ses personnages se font du monde et non entre ces personnages eux-mêmes envisagés comme des êtres vivants mus par des passions concrètes, de sorte que le *principium individuationis* auquel ils doivent leur personnalité revêt une qualité purement intellectuelle. Plus grand qu'eux tous, Marcel Proust doit être classé avec les deux premiers, tout en rendant inutile la distinction qu'il domine de toute sa hauteur tragique de créateur enchaîné à son propre moi, condamné à en tirer tout ce qui remplit son livre génial, unique et monstrueux, où il n'y a rien qui puisse exister un seul moment en dehors de l'auteur, pas une page où le monde appartienne aux hommes et à Dieu et non à lui-même ; où la personnalité créatrice est toute-puissante et très faible à la fois, et son abandon, sa détresse spirituelle si complets que la réclusion même de Proust, sa vie nocturne, la maladie dont il mourut, ne nous apparaissent que comme autant de symboles de cette solitude inexorable.

Le solipsisme, dernier degré de la solitude métaphysique, n'est pas un climat favorable à l'éclosion de l'œuvre d'art ; vouloir s'embarquer une seconde fois à la recherche du temps perdu eût été une entreprise désespérée. Ce au nom de quoi le grand écrivain a vécu — et a donné sa vie —, ce qu'il a exprimé une fois pour toutes avec une telle puissance dans son œuvre, cela même chez tout autre ne pourra que nuire à l'œuvre comme à la vie. Il n'y a pas à s'étonner si l'on ne retrouve plus la profonde authenticité humaine de Proust dans les écrits d'un Joyce ou d'un Pirandello. La solitude induit l'artiste à se contenter d'un jeu purement formel (comme celui auquel s'adonne Joyce avec une virtuosité unique dans *Work in*

progress) et de tirer plaisir, pour un temps, du spectacle de la souplesse gymnastique de son art. Tout le reste, tout ce qui n'est pas lui-même, n'est que banalité, lieu commun, élégance à la portée de tout le monde. S'aviserait-on de lui proposer de chanter l'amour et le beau temps, — ou même le mauvais qui, lui aussi, a perdu beaucoup de son prestige? Dès avant Proust, l'égotisme artistique a trouvé une expression achevée dans l'œuvre de George Moore dont Chesterton a remarqué si finement qu'il ne dira jamais : « Milton est un grand poète », mais plutôt : « Milton, en tant que poète, a toujours produit sur moi une grande impression », n'évoquera jamais un paysage qu'il serait naturel d'appeler *Clair de lune*; ce paysage on le nommera plutôt *les Ruines de Mr Moore au clair de lune*. Sa conception du monde, très voisine de celle de Moore, Proust l'a pu incarner entièrement dans une œuvre d'art pour cette seule raison qu'il l'avait vécue comme une limitation tragique de son destin avec le pressentiment de tout ce dont elle le privait, tandis que chez Moore, qui n'a fait qu'en jouir en faisant preuve d'une complaisance infinie pour sa propre personne, elle tend à rompre à tout moment la trame artistisque de l'œuvre, donne à tous ses écrits quelque chose d'arbitraire et d'irréel, et même l'empêche de rendre tant soit peu clairement l'image qu'il se fait de sa propre personnalité. C'est une règle générale : plus nous nous regardons, et plus vague devient notre image. La personnalité s'exprime et se révèle non dans la contemplation de son noyau intime, mais dans des actes dirigés hors du moi; c'est par de tels actes que s'accomplit la construction même de toute personnalité vivante et complète. La concentration sur le moi tout nu, loin de construire la personnalité, la détruit. Même dans l'œuvre de Proust, le personnage le plus pâle, le moins vivant, est lui-même,

Marcel, membrane sensible vibrant au contact de la vie et non créature achevée ayant une forme déterminée. La vérité profonde, religieuse et morale, contenue en ces mots que l'homme ne peut sauver son âme qu'en l'ayant perdue, est aussi la condition inéluctable de la création artistique, comme elle est la loi suprême de toute activité humaine.

II

La personnalité créatrice perdue dans sa solitude démesurée s'enferme de plus en plus en soi, abandonne de plus en plus son œuvre de création. Il est facile de l'inviter à retourner dans ce monde d'aujourd'hui, mais ce serait oublier que ce monde n'a pas de place pour elle. Contraindre l'auteur de tels vers cérébraux et compliqués, ou de tableaux du même genre, à faire de la peinture publicitaire ou à chanter la gloire d'une marque de semelles en caoutchouc, n'équivaut pas à résoudre le problème que pose aujourd'hui la destinée de la peinture ou de la poésie. Ceux qui veulent absolument *adapter* l'art à n'importe quelle destination politique, sociale, morale, voire religieuse, ne pourront que l'anéantir définitivement. Il est bien vrai : l'art ne peut vivre et respirer que dans un climat propice, mais dans ce climat il vit et respire librement. Un renouvellement religieux du monde peut seul sauver l'art, mais se représenter cette œuvre de salut comme le résultat d'une stricte observation de règles et de programmes, ce serait prendre l'Église pour une caserne et renoncer à comprendre à la fois l'art et la religion. Il est nécessaire de travailler à ce que la solitude ne soit plus inévitable pour l'artiste, mais on ne peut pas le contraindre à sortir sur la grande place, même si c'est pour collaborer à la construction de la cathédrale future. Il

faut retirer l'art de la cloche pneumatique où il étouffe, mais il ne s'ensuit pas que l'on puisse fondre impunément l'armure qu'il s'est forgée pour sa défense. L'artiste, prisonnier de la solitude, avant d'en avoir découvert toutes les embûches, tous les abîmes, a fait preuve de beaucoup d'héroïsme, de beaucoup d'abnégation. On ne peut même imaginer le siècle dernier, et encore le nôtre, sans de nombreux ascètes, saints et martyrs de l'art. Ni le désespoir, ni l'espérance, ne doivent nous permettre de les oublier. Et quoiqu'on puisse établir le martyrologe de tous les arts, c'est peut-être le tourment solitaire du poëte qui est le plus digne d'être retenu dans la mémoire des siècles à venir.

Le poëte, plus que tout autre artiste, n'est pas seulement le créateur de ses œuvres, mais encore, jusqu'à une certaine limite, de soi-même. Plus exactement, dans chaque art la personnalité de l'artiste doit acquérir une forme définie avant de s'exprimer dans l'œuvre, mais dans l'art de la parole le processus même de cette formation est plus facile à observer qu'ailleurs. Jusqu'au milieu du XVIII[e] siècle, la personnalité du poëte restait dans l'ombre, comparée à son œuvre (ce qui ne l'empêchait pas de participer intégralement à l'élaboration de celle-ci), mais déjà dans la littérature classique allemande la personne de Gœthe dépasse tout ce qu'il a créé au cours d'une vie si longue et si féconde, et Schiller laisse tomber cette phrase caractéristique : « Que la postérité oublie l'écrivain qui n'a pas été plus grand que ses œuvres. » Si l'on interprète cette parole comme l'affirmation de la supériorité du poëte, non seulement sur chacune de ses œuvres prise séparément, mais encore sur l'ensemble de ce qu'il a écrit ou de ce qu'il aurait pu écrire, on aboutit à une dangereuse idolâtrie de l'homme. Une fois admis que le poëte est quelque chose de plus grand que toute sa poé-

sie, il faut conclure que cette poésie ne peut contenir rien qui n'appartienne *en propre* au poëte, qui ne soit contenu dans sa sensibilité, dans son intelligence, et qui ne puisse donc être avantageusement remplacé par le poëte en personne. Cette doctrine est bien celle qui a triomphé avec le romantisme (malgré la vague survie des vieilles théories d'inspiration) et qui domine aujourd'hui encore la poésie et la théorie poétique européennes. Gœthe, encore, se contemple et se construit à travers son activité créatrice elle-même, mais déjà Byron regarde la poésie avec une certaine condescendance et se contemple plus volontiers encore dans un miroir ou dans les yeux de ses contemporains que dans les strophes de *Don Juan* ou de *Childe-Harold*. C'est ici qu'il faut chercher les origines de ce culte du poëte, dont le premier fidèle, bien entendu, est le poëte lui-même. La couronne de laurier appartient désormais au poëte, moins en tant qu'auteur d'une œuvre qu'en tant qu'homme dépassant la mesure commune de l'humanité et dont l'œuvre ne fait que proclamer ou garantir la suprématie. Les actes et les paroles de cet homme, la beauté de son attitude et la hauteur de ses opinions (même de celles qu'il n'a jamais exprimées dans ses écrits) importent plus que ses vers, plus que la poésie elle-même. Le poëte polonais Krasinski, dans sa correspondance de jeunesse avec Henry Reeve, condamnait les deux plus grands poëtes anglais de son temps, Coleridge et Keats, dont il saisissait pourtant l'excellence poétique, pour cette seule raison que leurs idées ne lui semblaient pas assez élevées. De là, il n'y a qu'un pas à faire pour aboutir à la substitution ultra-romantique d'un idéal artistique à la réalité de l'art, et de commentaires exaltés sur la création à cette création elle-même; et nous ne sommes pas loin non plus de cette manie fort répandue de recueillir des anecdotes sur un poëte

dont on ne trouve même pas le temps de relire les vers.

A d'autres époques, l'œuvre d'art existait en elle-même et apportait la gloire au *nom* de son auteur. Personne ne s'était intéressé à Dante ou à Shakespeare, comme on s'est intéressé à Byron (et comme Byron s'intéressait à lui-même). Un poëme, un drame, un récit, étaient *seulement* ce qu'ils doivent *aussi* être aujourd'hui, s'ils tiennent à conserver leur caractère d'œuvre d'art : un tout se suffisant à soi-même et séparé du créateur comme l'enfant est séparé de sa mère. C'est seulement durant le siècle dernier qu'ils ont acquis à nos yeux cette valeur de témoignage sur la vie et la personne de leurs auteurs, que nous sommes tentés de placer plus haut que leur valeur d'art, même quand cet auteur est un contemporain, sans parler des cas où il compte parmi les grands poëtes du passé. La foison de recherches sur les plus petits faits biographiques, l'avènement de disciplines entières concernant un Dante, un Shakespeare, un Gœthe, et même des génies moindres, eussent été impossibles autrefois. Déjà le souci, en publiant l'œuvre d'un poëte, de ne rien omettre de ses écrits, même les plus faibles et les plus fortuits, et de les disposer strictement dans l'ordre de leur création, est caractéristique de notre époque et eût été jadis inconcevable. C'est un indice de plus de ce que le poëte nous intéresse plus que ses poèmes pris en soi, et que la personnalité créatrice comme telle nous attire plus et nous semble plus sacrée que ses créations les plus parfaites. Jusqu'au XIX^e^ siècle, personne ne pensait ainsi, et c'est pourquoi les « œuvres complètes », observant l'ordre chronologique et comprenant les variantes et les écrits non littéraires, étaient inconnues avant le XIX^e^ siècle. Gœthe encore, au début du siècle, bien qu'il regardât comme sacré le développement organique de toute personnalité créatrice, malgré le caractère si nettement auto-

biographique de sa poësie et surtout de son attitude envers la poësie, a choisi, comme on sait, pour la dernière édition de ses poëmes qu'il avait lui-même préparée, un ordre systématique. Mais nous n'y pouvons rien ; la tradition romantique du siècle dernier nous interdit de nous contenter pour un poëte que nous aimons d'aucun choix, d'aucune disposition arbitraire (même si elle correspond à sa propre volonté). Nous sommes insatiables dans notre recherche de fragments et de brouillons, nous savons bien que l'ordre chronologique seul pourra nous guider dans la compréhension du développement personnel et artistique du poëte. Sa poësie — tout comme ses lettres, ses journaux intimes, les souvenirs de ses amis — nous est chère, parce qu'elle nous révèle son monde intérieur ; nous oublions qu'elle est peut-être bien plus encore, qu'elle peut nous entr'ouvrir un autre monde, plus intérieur que le premier et qui transcende sur la personnalité empirique du poëte. La vie de l'artiste nous semble plus nécessaire, plus nourrissante que son art.

Notre seule justification est que cette vie n'est pas une existence quelconque, que c'est une vie de martyr, de saint « à l'état sauvage ». L'idolâtrie de l'artiste est le culte d'un dieu souffrant. Au plus profond de notre être nous le savons : quelles que soient les erreurs, les exagérations, les tentations insurmontables, — ce que nous voyons couler est très authentiquement du sang humain. Il faut bien reconnaître qu'entre Gœthe et Byron, à côté de la différence que nous avons indiquée, il y a cette autre que le premier s'est éteint tranquillement dans son lit, tandis que le second a trouvé la mort d'un héros tragique, tout en n'ayant jamais pu écrire une satisfaisante tragédie. On peut trouver dans la destinée des poëtes de ce siècle et du siècle dernier beaucoup de mensonges, de caprices, de tourments affectés, d'attitudes théâtrales, et

ce détestable souci de tirer de l'effet de n'importe quelle souffrance et de la mort elle-même ; mais la souffrance et la mort néanmoins sont là, et les plus grands poëtes du siècle ont souffert réellement : ils ont payé leur grandeur par leur souffrance. Le suicide, la folie, les chutes innombrables, l'épuisement prématuré, la mort précoce, les guettèrent tous, excepté les pachydermes qui ne méritent pas qu'on en parle et un petit nombre de ceux qui ont apporté par miracle dans un siècle malade la santé des âges anciens. Une balle de pistolet à Kleist, l'opium à Coleridge, quarante ans d'imbécillité à Hœlderlin, la mort de Grouchnitsky à Lermontoff, la paralysie à Baudelaire, l'enfer africain à Rimbaud ; inutile de continuer ; le verdict est sans appel ; chacun a été condamné à la peine capitale. Mais ce n'est pas tout : leur destin n'est pas tant de périr que de s'attendre à périr ; leur vie entière et tout leur œuvre sont pénétrés par le pressentiment d'une perdition inévitable. Chez Baudelaire, comme chez beaucoup d'autres, mais plus nettement qu'ailleurs, on peut suivre la lutte incessante entre le désir de vivre « comme tout le monde » et la vocation de mourir pour la poësie. Le poëte n'arrive pas à s'enraciner dans la vie contemporaine, à y trouver sa place naturelle d'autrefois, ni même un refuge temporel tant soit peu habitable. Alexandre Block l'a dit avec une dureté laconique, dans une lettre à sa mère du 29 octobre 1907 : « Plus mal on vit, et mieux on peut créer ; la vie et la profession (du poëte) sont incompatibles. » Plus tranquillement, à voix plus basse, mais non moins cruellement au fond, Jacques Rivière a exprimé la même pensée lorsqu'il disait d'Alain Fournier qu'il « n'est lui-même et ne trouve toutes ses forces que dans l'instant où il se sent abandonné de tout ce dont il a pourtant besoin ».

C'est en cela que se révèle le sens profond de la soli-

tude du poëte, de la solitude de l'artiste. Dans un monde où chacun ne songe qu'à acquérir et à posséder, il est le seul à accomplir un sacrifice. Dans la foule de ceux qui s'affaissent lourdement à terre, il est le seul à avoir gardé du moins la nostalgie du ciel. Comment peut-on l'accuser de se replier sur soi-même au lieu de s'ouvrir aux hommes, lui tenir compte de son égoïsme ou de sa vanité, quand de tels efforts lui sont nécessaires, une tension aussi continuelle de tout son être, simplement pour rester ce qu'il est, ce qu'il a toujours été? Comment peut-on exiger de lui une objectivité classique, un art, une poësie donnant la règle et la mesure communes dans un monde commun aux hommes, quand ce monde n'existe plus, quand ce serait pécher contre le sens même de l'art et de la poësie que d'affirmer qu'il existe encore, tout en lui substituant son image misérablement tronquée? Ce n'est pas l'art qu'on peut accuser d'avoir trahi l'humanité, mais bien l'humanité d'avoir trahi l'art, car ce n'est pas à l'art de servir l'homme, mais bien à l'homme, à travers l'art, de servir le principe divin de l'univers. Cette mission, l'art l'avait toujours remplie, mais voici que les temps changent et qu'il lui est de plus en plus difficile d'être ce qu'il a été. Dans un monde dont l'âme s'éteint et se refroidit, l'art ne peut rester le seul foyer de chaleur et de lumière. Par toutes ses racines il s'enfonce profondément dans la vie religieuse, mais cela ne veut pas dire qu'il lui soit possible de remplacer (comme certains l'avaient cru) la religion. Au contraire, s'il périt lui-même, c'est précisément par le manque, autour de lui, d'un monde pénétré de religion, ou du moins vivifié par une morale, une spiritualité d'origine religieuse; il meurt d'étouffement dans une atmosphère rationaliste, hostile à la foi. La tragédie de l'art, celle de la poësie et du poëte au XIX^e^ siècle et au temps où nous vivons, ne peut être

comprise si on la considère exclusivement sur le plan esthétique et social; elle n'est vraiment compréhensible que sur le plan religieux. L'analyse esthétique montrera le dessèchement rationnel, la lente désagrégation de l'art, — l'analyse sociale la solitude toujours plus grande de l'artiste parmi les hommes ; mais l'interprétation religieuse seule permettra de remonter à la source même de cet abandon et de cette déchéance. Être artiste, aujourd'hui, c'est faire une profession de foi dans un monde incroyant, c'est vouloir conquérir une couronne de martyr, sans penser — nous touchons là au plus profond du drame — que c'est une couronne usurpée.

Dieu s'est caché ; le monde n'est plus ; dans les ténèbres le poëte seul — créateur sans majuscule — est responsable pour chaque parole, pour chaque battement de cœur. Ce n'est pas seulement ce qu'il écrit qui importe, c'est aussi ce qu'il est. Le fait d'avoir brûlé les *Ames mortes* vaut bien celui de les avoir écrites, et dans cet acte encore Gogol est un pur artiste. Celui-là n'aura rien compris dans l'histoire de notre temps, qui, au nom de l'art, condamnera ce qu'il a fait ou l'exaltera au nom de la religion. On ne sauvera pas l'art, on ne guérira pas la solitude de l'artiste par une répétition en grand du sacrifice gogolien, ni par un reniement de tous les sacrifices, sous prétexte de vouloir divertir comme on peut une humanité repue ; on n'y arrivera qu'à travers une illumination nouvelle du monde, une *instauratio magna* religieuse, qui rendra inutiles les bûchers solitaires, les martyres désespérés, arrêtera le sang qui s'écoule aujourd'hui des plaies de la création humaine et libérera l'artiste de son héroïsme mortel, de son sacerdoce très haut, mais auquel devra toujours manquer l'ordination suprême de la grâce.

WLADIMIR WEIDLÉ.

NOTES ET RÉFLEXIONS

« La Fin de la Nuit »

« Voilà un vrai roman catholique », me disait en parlant de la *Fin de la Nuit* un catholique dont le nom fait autorité. Cette appréciation à laquelle, pour ma part, je souscris sans hésiter, est sans doute de nature à heurter plus d'un lecteur « bien pensant », parce que dans ce domaine une très grave équivoque n'a en réalité jamais été complètement dissipée. Disons-le brutalement : il se trouve encore beaucoup de braves gens pour croire en toute sincérité qu'un roman catholique doit présenter ce que j'appellerai un caractère publicitaire. Et sans doute certains se gendarmeraient-ils contre l'emploi de cet adjectif dépréciateur; « pourquoi ne pas reconnaître que la littérature trouve sa justification en se suspendant à des affirmations qu'il n'est certes pas en son pouvoir d'établir, mais seulement d'illustrer de façon impressionnante? » Et là où j'emploie le terme de publicité, ils adopteront celui, moins malsonnant, de parénétique. Mais de ce point de vue, demanderont-ils, quelle valeur accorder à un livre tel que la *Fin de la Nuit*, qui prétend nous intéresser à l'obscur débat intérieur qui se joue dans la conscience d'une empoisonneuse? Si au moins elle se repentait « carrément » de son crime! Mais tant s'en faut : non, certes, nous ne verrons pas Thérèse Desqueyroux se jeter en pleurant aux pieds de son mari pour lui demander pardon.

« Ce Bernard qu'elle avait oublié s'installait de nouveau dans sa vie. De nouveau cette présence, cet homme moins gros qu'autrefois, plus négligé, la tête basse, la nuque offerte, muet, et ce regard sanglant d'un buveur d'apéritifs

qui a dû avoir une légère attaque. Ah ! elle ne se demandait plus comment il lui avait été possible de commettre un tel acte. Maintenant que le même homme était là et pesait sur elle de tout son poids, rien ne lui paraissait plus simple que ce désir de l'écarter, de le rejeter à jamais... Elle avait manqué son coup, et il était là encore... C'était elle qui mourait et lui qui la regardait mourir avec cette même impatience que ce fût fini qui la possédait quinze années plus tôt. »

« Mais ces gens-là sont des monstres ! », s'écrie le lecteur « bien pensant », et il reproche au romancier de n'avoir pas orienté son ouvrage vers une conclusion plus *rassurante*. Seulement c'est bien là ce qui m'inquiète. Le lecteur « bien pensant » demande au romancier catholique de le rassurer, c'est-à-dire d'infléchir son œuvre de façon à lui donner un certain sentiment de confort. Or, à y regarder de près, c'est ce désir qui est impie. Il faut relire les phrases magistrales de Ch. Du Bos sur la sainteté de la vérité ; si François Mauriac est un grand romancier, c'est qu'il a au suprême degré le sens de cette sainteté-là. Et voilà pourquoi nous ne le verrons pas non plus donner dans l'espèce de complaisance à rebours dont la littérature contemporaine nous offre tant d'exemples, et mettre un accent exclusif sur l'endurcissement ou l'impénitence de Thérèse.

A coup sûr, ainsi qu'il l'a écrit dans son avant-propos, « elle appartient à cette espèce d'êtres — une immense famille — qui ne sortiront de la nuit qu'en sortant de la vie ». Mais s'il lui a été demandé seulement de ne pas se résigner à la nuit, à cette demande on peut assurer que, dans la mesure de ses forces et de ses pauvres lumières, elle a fait droit.

Lorsque Thérèse malade, vieillie, reçoit la visite de sa fille Marie qui vient l'informer de ses fiançailles avec Georges Filhot, et de l'opposition que rencontrent celles-ci de la part des deux familles — et que Marie demande à sa mère de l'aider, on ne peut pas dire que le sentiment maternel s'éveille immédiatement chez Thérèse ; ces déclics d'horlogerie, si satisfaisants qu'ils puissent être pour un certain

public, sont de ceux que l'auteur de *Genitrix* s'interdit systématiquement de faire jouer.

Ce que Thérèse éprouve d'abord, c'est, outre l'admiration que lui inspire la beauté de son enfant, la satisfaction de constater que Marie à son tour souffre de la médiocrité et de l'étroitesse de Bernard Desqueyroux. C'est une alliée que la vie lui a ménagée sur le tard. Mais bientôt un sentiment différent l'envahit; plus que cela : un ensemble confus d'appréhensions, de scrupules. Ne s'est-elle pas toujours jugée déchue de ses droits maternels, — sans que peut-être, à vrai dire, il lui en coûtât beaucoup de prononcer sur elle-même cette sentence? La dignité de Thérèse consiste, il me semble, en ce qu'elle est incapable de traiter le passé comme non avenu; elle est de ceux qui assument jusqu'au terme le poids de leurs propres actes. Aussi, lorsqu'elle aura l'impression que sa fille la préfère, elle se demandera aussitôt : Que vaut cette préférence? Marie a-t-elle en mains toutes les pièces du procès? Si cette préférence repose sur une erreur, sur une illusion, quelle valeur peut-on lui accorder? Comment pourrait-on vouloir profiter d'un tel malentendu?

Et en effet, Thérèse ne tardera pas à découvrir que Marie ignore la tentative d'empoisonnement et s'imagine que sa mère est partie parce qu'elle aimait quelqu'un d'autre. Thérèse n'ira pas jusqu'à avouer directement la vérité à sa fille; le tact infaillible de Mauriac lui a fait discerner que cet aveu sonnerait faux, qu'il est impossible. Mais elle met son enfant en garde contre elle-même : « Je ne suis pas quelqu'un de bien. Imagine tout ce que tu pourras. »

Ne voit-on pas ici distinctement que Thérèse ne s'est pas « résignée à la nuit »? Car enfin il ne manque certes pas d'êtres qui, dans une situation semblable, n'hésiteraient pas à exploiter l'erreur dont ils bénéficient et même à l'entretenir activement.

De même plus tard, lorsque Thérèse s'apercevra que le fiancé de sa fille éprouve pour elle une attirance qu'il croit être de l'amour, si délicieux que soit l'émoi que lui cause cette découverte, elle procédera à un freinage tout semblable,

rejetant à dessein les cheveux qui ombragent son front, se montrant à lui telle qu'elle est, une vieille femme à demi détruite qu'on ne peut plus aimer...

Mais il n'est pas au pouvoir de Thérèse d'enlever à Georges le mystérieux privilège qui lui permet de la contempler en dehors du temps, désincarnée : « C'est toujours le mystère d'une âme que la passion, même coupable, nous découvre; et toute une vie de souillures n'altère pas cette splendeur d'un être tel que nous le livre l'amour. »

Est-ce bien l'amour cependant? Lorsque Georges dit à Thérèse : « Je n'ai pas de mémoire, sauf pour ce qui vient de vous; c'est au point que, moi qui m'ennuyais tellement, depuis que je vous connais j'ai cette distraction de ressasser vos moindres propos, etc. », il est visible qu'il subit le prestige redoutable de l'Expérience. Et j'estime qu'ici Mauriac projette une lumière fulgurante sur l'instinct qui porte si souvent les jeunes hommes à s'éprendre de femmes déclinantes et presque défaites.

L'Expérience! Georges porte sa jeunesse comme un fardeau; cette jeunesse-là n'est pas une page blanche, une table rase, mais un écheveau confus, inextricable, et qu'il ne se sent pas capable de débrouiller à lui tout seul; et lorsqu'elle lui dira : « Vous-même, sans avoir jamais forcé la dose d'aucun remède pour vous débarrasser d'une autre créature, êtes-vous sûr que vous n'avez tué personne? » elle lui dira justement la parole qu'il attendait. Parole d'empoisonneuse? Peut-être; elle-même sera toute prête à le concéder, mais en même temps parole qui, en éclairant l'âme sur elle-même, l'aide à grandir, à sortir de sa prison de nuit.

Le mot d'ambivalence dont on a tant abusé, se présente ici naturellement sous ma plume. Il serait pourtant dangereux d'y recourir, car il impliquait, tout au moins chez les Freudiens, la plus dangereuse propension à oblitérer la distinction du bien et du mal, des puissances du oui et du non, à les résorber dans je ne sais quelle unité infra-consciente d'où le meilleur et le pire peuvent également sortir sans qu'aucun critère sûr nous soit laissé, qui permette de les

évaluer. Mais de cette disposition François Mauriac est à mon sens totalement exempt ; il est de ceux qui n'ont jamais péché contre la lumière ; l'amour passionné qu'il a pour la vérité reste lié chez lui — infrangiblement — à un sens rigoureux, je ne dis pas seulement des valeurs, mais des repères métaphysiques appréhendés concrètement dans la vie même des âmes ; et c'est en cela, c'est par cette conjonction si exceptionnelle et si solide qu'il est le premier des romanciers chrétiens de ce temps-ci.

GABRIEL MARCEL.

Le Journal d'Eugénie de Guérin

Enfin, voici ce livre que nous attendions depuis des années ! L'inlassable dévouement de Mgr Barthès, malgré les charges de plus en plus lourdes qui pèsent sur ses épaules, se manifeste une fois de plus, et c'est une manifestation éclatante. Il y a quelque chose de profondément émouvant dans cette fidélité à la mémoire et à la gloire d'Eugénie et de Maurice de Guérin. Une telle fidélité honore non seulement ceux qui la pratiquent, mais aussi ceux qui l'inspirent. Elle fait partie du « miracle guérinien » et, après cent ans, le prolonge jusqu'à nous. Ils sont quelques-uns, l'abbé Decahors, qui s'est consacré à Maurice, l'abbé Barthe, ancien curé d'Andillac, et enfin Mgr Barthès, évêque de Verbe, auxiliaire d'Albi, pour animer une revue précieuse qui s'appelle l'*Amitié guérinienne*. On y trouve des textes inédits et, autour d'eux, tout ce qui est susceptible d'intéresser la famille guérinienne. Ils poursuivent la publication des œuvres complètes du frère et de la sœur, et le *Journal* (1) qui nous

(1) Un vol., chez Gabalda, 1934.

sollicite aujourd'hui est un des volumes de cette collection. Peut-être que de le relire nous donnera la clef de cet admirable attachement.

On croit avoir lu ce *Journal* parce que l'édition de Trébutien, qui a connu un grand succès de librairie, figure en bonne place dans toutes les bibliothèques chrétiennes. Mais il faut convenir qu'on le connaissait mal. Il n'était pas complet et il avait été quelque peu arrangé. Aujourd'hui nous le possédons enfin tel que l'écrivit la solitaire du Cayla. Et c'est une chose inappréciable. Nul texte ne pouvait souffrir davantage des retouches les mieux intentionnées, car il vaut avant tout par son ingénuité. Eugénie est un grand écrivain parce qu'elle ne le sait pas, surtout parce qu'elle n'y songe pas. Il ne faut pas ôter à sa plume cette aimable liberté qui fut la sienne et où nous retrouvons tout entière l'ancienne jeune fille de chez nous, comme si elle nous parlait encore à l'oreille. Ceux qui n'ont pas le bonheur, assez mélancolique, de connaître le Cayla, son horizon un peu borné, les beaux arbres qui l'entourent et le ruisseau qui murmure au pied de la colline, ceux-là n'ont qu'à lire le *Journal*, où justement Eugénie s'efforçait de reconstituer pour son frère exilé cette atmosphère campagnarde. Ils y verront de quoi se composaient les journées monotones dans la pauvre gentilhommière, il y a tout juste cent ans. Mais qu'ils ne s'attardent pas trop aux détails pittoresques, car le *Journal* n'est pas seulement un document d'époque. Il est avant tout l'expression candide d'une âme pure. Voilà ce qui lui confère une valeur unique. Rien de plus triste aux yeux du monde, et rien de plus pauvre que l'existence d'Eugénie de Guérin. Cette fille noble, de petite fortune et de peu de santé, qui vieillit entre son père et sa sœur au fond du Gaillacois, elle a dans son âme une étincelle de ce génie que devait faire éclater aux esprits la publication du *Centaure*. Mais elle est encore plus humble que sage. Elle ne songe pas une minute à se plaindre de la condition où Dieu l'a placée. Elle sait qu'elle y remplit sa tâche et elle n'en

demande point d'autre. Elle prie, elle rêve, elle fait des règlements de vie et des examens de conscience, elle regarde naître et mourir autour d'elle, elle paraît attendre cette minute entre toutes où elle devra soutenir de ses mains la tête défaillante du frère agonisant. C'est pour cela qu'elle est née, pour que l'un des génies les plus secrets qui se soient exprimés dans notre langue ne meure pas abandonné. Dieu a besoin d'interprètes humains. Il ne pouvait plus parler à Maurice que par le truchement d'Eugénie.

Ce serait pourtant la diminuer que de voir en elle seulement la sœur de Maurice. Elle avait son génie propre, moins haut, mais plus tendre. Ce qu'il a transposé en grands mythes qui nous étonnent encore par leur profondeur et la perfection du verbe, le voici dans une forme plus humble et plus quotidienne. La valeur du *Journal*, elle n'est pas dans l'exceptionnel, mais dans le fait qu'il n'est pas une fille bien née de chez nous qui n'eût été capable, sinon de le réaliser, du moins de le concevoir. Eugénie a parlé pour toutes celles qui se taisent. C'est pourquoi elles l'ont adoptée, retrouvant en elle avec bonheur tous leurs sentiments inexprimés, tout ce qu'elles auraient tant voulu dire, mais elles n'ont pas su. Tant qu'il y aura des femmes et des filles chrétiennes en France, le *Journal* d'Eugénie de Guérin est assuré de l'immortalité. Elles s'y reconnaissent et nous y reconnaissons nous-mêmes celles que nous aimons. On éprouve à le relire la même émotion qu'à ouvrir ces vieilles malles et ces antiques armoires qui sont reléguées dans les combles des maisons provinciales. Nous communions un instant avec un passé très proche et déjà très lointain. Cent ans à peine! cent ans déjà! songe-t-on tour à tour, suivant l'humeur. L'un et l'autre est vrai, du reste. Eugénie n'est plus notre contemporaine. Il faut en faire notre deuil. Mais elle n'est pas morte, et nous pouvons encore respirer le parfum de son âme. Elle n'est pas morte, dans la mesure précisément où elle adhérait à l'éternel. Que

serait-elle sans le Dieu qui la soutient, qui la console dans l'attente et la solitude, qu'elle retrouve dans les champs qui l'entourent, au fond des bois, dans le murmure du ruisseau que l'on entend de sa fenêtre, et surtout dans la solitude de son humble petite chambre? Ni Paris ne le lui fera perdre, ni les débordements de l'amitié de Mme de Maistre, ni l'admiration de Barbey d'Aurevilly. C'est dans l'épreuve que l'on connaît ce que vaut la trempe d'une âme. Et je ne parle pas seulement de l'épreuve douloureuse, mais d'une plus redoutable, celle du monde et du succès. Telle elle était partie du Cayla pour Paris, telle elle revint à son foyer, un peu plus meurtrie, un peu plus souffrante, mais inébranlable. Et voilà celle qui ne nous quittera jamais et que les siècles ne vieilliront point.

Pas davantage que ne vieillira ce style, dont elle a donné quelque part la formule : « Le beau n'est pas ce qu'on cherche, mais ce qu'on rencontre » (*Journal*, 24 avril 1839). Ceci n'est pas valable dans tous les cas, et l'on en pourrait longuement discuter s'il ne s'agissait que d'esthétique. Mais nous avons affaire à un document intime, écrit pour un seul, et qui ne nous a été livré que par une sorte de pieuse indiscrétion. Il faut donc le lire dans l'esprit même où il fut rédigé : ce qu'exige Eugénie, ce qu'elle obtient naturellement de nous, ce n'est pas l'admiration, bien que l'admiration n'en soit pas exclue, mais une adhésion qui va beaucoup plus profond, et qui s'appelle l'amitié. Mgr Barthès dédie sa parfaite réédition du *Journal* « aux amis connus et inconnus d'Eugénie de Guérin et de Maurice, son frère bien-aimé ». Je suis assuré qu'il ne sera pas déçu et que beaucoup d'âmes trouveront encore dans cette lecture l'inexprimable bonheur de se sentir comprises. Eugénie doit être satisfaite que Dieu ait suscité un si loyal serviteur de sa mémoire.

JACQUES MADAULE.

LIVRES ÉTRANGERS

Le Chef-d'œuvre, par Sinclair Lewis, traduction de P. et M. Beguin (Stock).

Ascension et décadence d'un hôtelier, d'un homme pour qui l'industrie hôtelière est vraiment une poésie, une mystique. Bon roman, nourri et amusant, qui permet peut-être aux Français de mieux comprendre les U.S., leurs esprits et sentiments.

Susan Spray, par Sheila Kaye-Smith, traduit de l'anglais par Marthe Nouguier (Plon).

C'est l'étonnante histoire d'une petite paysanne, qu'une espèce de ferveur religieuse travaille, mais qui s'aide aussi de la simulation, et vient à bout de fonder une secte. Susan Spray a successivement trois maris; elle a toute une vie très féminine, de l'avidité, de l'ambition; et pour finir, la voilà, touche suprême de féminité, qui s'admire elle-même en son théâtral costume de prophétesse. Un très vivant portrait, bien curieux, complexe, qui se grave dans l'esprit, et un excellent tableau des campagnes anglaises d'il y a cent ans. Sheila Kaye-Smith, — convertie, je crois, au catholicisme, — est un admirable romancier de l'Angleterre rurale. Quand donnera-t-on au public français ce très beau roman qu'est aussi *Joanna Godden*?

La Guérison par l'esprit, par Stefan Zweig, traduction d'Alzir Hella et Juliette Pary (Stock).

On sait quelle est l'importance de l'œuvre de Stefan Zweig, et dans cet œuvre, ce livre marquera. Il se compose d'une introduction et de trois études sur Mesmer, Mary-Baker-Eddy, Freud. Zweig proteste qu'il a composé ce livre par pure délectation psychologique, et qu'il n'est devenu ni mesmériste, ni *christian scientist*, ni psychanaliste intraitable. Et il ajoute qu'on n'a rendu ces doctrines efficaces qu'en surestimant leur principe, mais que cela n'est peut-être pas une faute. Voilà qui fait question. Mais ne faut-il pas étudier cette efficacité? On voit l'intérêt du livre.

Henri Pourrat.

A TRAVERS LES REVUES

La « trahison » de Panaït Istrati

Il faut croire qu'elle n'a pas trop ému la **N. R. F.** puisque le numéro de février publie encore une nouvelle de lui sans grand intérêt d'ailleurs, *Le Lac Salé*.

Mais **Monde** est indigné.

Il n'y aurait — d'après l'hebdomadaire d'Henri Barbusse — que deux passions à partager le monde. Louis Dolivet, en première page du numéro du 1er février, nous en avertit :

Il y a dans le monde une grande passion sociale qui rassemble en elle toutes les aspirations de bonté et de beauté, de culture et de progrès : c'est le socialisme. Le socialisme contient aussi en lui l'amour de la famille et de la nation [*notons en passant, et ceci est à retenir, que depuis quelque temps certains socialistes et communistes se posent en champions du foyer et de la patrie*], et chacun de ceux qui se réclament de cette idéologie le fait en tant que fils d'un peuple, en tant qu'héritier de la culture du passé.

Mais il y a une deuxième passion née du désespoir et de la faiblesse, excitée artificiellement, maintenue par tout un tissu de mensonges sociaux, passion certes sans avenir, mais passion quand même : le fascisme.

Or c'est pour cette dernière — pour la lâcheté donc au dire de Louis Dolivet — que Panaït Istrati a opté.

La raison? c'est qu'il a vu son pays souffrir de la propagande communiste... Il est certain que le voisinage de l'U.R.S.S. n'est pas très rassurant... Et le voyage que Francis Jourdain fit dernièrement en Roumanie en compagnie de deux amis pour enquêter sur le cas du professeur Constantinescu-Jassy n'a pas plu à Panaït Istrati :

Moi qui reste ici et qui connais la comédie qui se joue sur la terre roumaine entre la nation autochtone et les nations avec lesquelles nous sommes obligés de partager le morceau de pain, moi je peux te dire que le fait d'avoir conversé avec deux communistes juifs et de leur avoir demandé à eux de t'informer sur l'état de choses de chez nous, est non seulement un acte incorrect pour un homme comme toi, mais aussi un acte purement criminel.

Dans le même numéro de **Monde**, Francis Jourdain répond. Et le début de sa réponse est lent et embarrassé. Ce n'est pas une lettre, c'est un article. A la fin cependant le ton s'échauffe :

Je ne te reproche pas ce que tu ne pouvais être, ce que tu n'as d'ailleurs jamais prétendu être : un marxiste. Je te reproche de n'être pas ce que tu disais être : un insurgé, un réfractaire.

Révolté velléitaire mais sincère, tu pleurerais d'admiration devant le courage et l'abnégation d'un Dimitrof, d'un Thaenami, d'un Rakoski — et aussi d'un Constantinescu aux chausses duquel tu aboies comme un roquet. Car tu n'es pas un loup, Istrati : tu nous a trompés en essayant de nous faire croire que tu étais un loup. Les loups, dit-on, ne se laissent pas attacher, et tu portes au cou les traces d'un collier.

Anarcho, rouspéteur, insoumis? Allons donc! patriote, antisémiste et fasciste!

Ils t'ont eu, Panaït. Ils t'ont eu!

Dans le numéro du 8 février, **Monde** commence la publication des lettres reçues au sujet de cette « trahison ».

La première vient de Charles Vildrac... On pouvait attendre autre chose... Le ton en est péniblement vulgaire.

Ainsi un débat qui aurait pu avoir une certaine grandeur n'a pas dépassé le plan des disputes personnelles, et n'est pas d'un très grand intérêt.

Memento

La revue musicale, janvier 1935. — Igor Strawinsky : *Mémoires* (avant le sacre).

André Suarès : *Pensées sur la musique.*

Beethoven, grossier, absolu, outré en tout, de l'orgueil le plus agressif, brutal, outrageant, sans égard pour les autres, sale, ivrogne, péremptoire, sans nuances, sans aucune douceur, prophète au nom d'Osiris et de la Raison, jacobin de la tête aux pieds; non pas seulement passionné mais faisant presque métier de la violence et de la passion, un homme à fuir enfin, intolérable à vivre. Mozart, adorable, tout oubli de soi, tout amitié, tout humeur gentille; et, dans la mort même, plein de caresses et d'affection. Quel être harmonieux!

Comme il fait croire que la grâce peut être le sublime du génie!

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).